

MORPHÉ

n. 8

Collana diretta da

*Olaf Breidbach e Federico Vercellone*

Comitato scientifico:

*Claudio Ciano*

*Félix Duque*

*Gian Franco Frigo*

*Sergio Givone*

*Stefano Poggi*

*Paolo Tortonese*

*Angelo Vianello*



GAETANO CHIURAZZI

# L'ESPERIENZA DELLA VERITÀ



MIMESIS  
*Morphé*

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
Collana: Morphé, n. 8  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it) / [www.mimesisbookshop.com](http://www.mimesisbookshop.com)  
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)  
*Telefono e fax:* +39 02 89403935  
*E-mail:* [mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)  
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

# INDICE

INTRODUZIONE	p.	7
I. PRIMA DEL GIUDIZIO		
1.1. Giudizio e verità	p.	15
1.2. <i>Hypárchein en tiní: l'antecedenza ontologica</i>	p.	16
1.3. <i>Hypárchein tiní: l'antecedenza essenziale</i>	p.	19
1.4. <i>L'inesse</i> : da Boezio a Leibniz	p.	22
1.5. La presupposizione della verità	p.	25
II. <i>VERBUM CONSIGNIFICAT TEMPUS</i>		
2.1. La frase nominale: presenza e assenza della copula	p.	29
2.2. L'eliminazione della copula: la verità senza tempo	p.	34
2.3. Significare l'inoggettuale: sintesi e tempo	p.	38
2.4. La proposizione speculativa: il tempo del sapere	p.	42
2.5. Dal tempo alla <i>consignificatio existentiae</i>	p.	47
III. L'ESPERIENZA DELLA VERITÀ COME ESPERIENZA DEL TEMPO		
3.1. La forma della verità: deissi ed ellitticità del giudizio	p.	51
3.2. Corrispondenza e metafisica	p.	53
3.3. Oltre Parmenide: l'eccedenza come futuro e anticipazione	p.	56
3.4. Lo sfondo ontologico dell' <i>alétheia</i> : l'ontologia del possibile	p.	60
IV. VERITÀ E TRASFORMAZIONE		
4.1. La verità cambia	p.	65
4.2. La pragmatizzazione dell'ermeneutica	p.	66
4.3. L'ermeneutizzazione del pragmatismo	p.	68
4.4. La verità dell'esperienza: il mito della caverna	p.	71
4.5. Il carattere "anticonformista" della verità	p.	75

V. PIÙ DEL REALE	
5.1. L'extrametodicità della verità come oggettività dell'accadere	p. 79
5.2. L'astrazione della coscienza sperimentale e la temporalità della rappresentazione	p. 83
5.3. La verità come trasmutazione in forma	p. 88
5.4. La formazione come elevazione a una universalità intensionale	p. 93
VI. IL SENSO DELLA VERITÀ	
6.1. Forza e interpretazione	p. 97
6.2. Un'ontologia sperimentale	p. 100
6.3. Per chi è la verità?	p. 102
VII. UNA CONCEZIONE NON ALIENATA DELLA VERITÀ	
7.1. Verità e realismo esperienziale	p. 107
7.2. Contro la tesi di equivalenza	p. 111
7.3. Oltre il dominio: la verità come contropotere	p. 115
INDICE DEI NOMI	p. 123

## INTRODUZIONE

Della verità si potrebbe oggi dire quello che Kant scriveva, nel 1781, a proposito della metafisica, e cioè che «la moda del nostro tempo porta a disprezzarla, e la matrona si lamenta, respinta e abbandonata come Ecuba»<sup>1</sup>. E anche la breve ma efficace cronistoria del destino della metafisica che Kant traccia nelle righe immediatamente successive potrebbe ben adattarsi al destino della verità: «A principio, la sua dominazione, sotto il governo dei *dommatici*, era *dispotica*. Ma, poiché la legislazione serbava ancora traccia dell'antica barbarie, a poco a poco degenerò per guerre intestine in una completa *anarchia*; e gli *scettici*, sorta di nomadi, nemici giurati di ogni stabile cultura della terra, rompevano di tempo in tempo la concordia sociale»<sup>2</sup>.

Il dibattito contemporaneo sulla verità sembra preso in una situazione analoga: tra la difesa del significato metafisico della verità e la sua completa negazione, tra dogmatismo e scetticismo, o anche tra assolutismo e relativismo<sup>3</sup>. Ma, come Kant tenta di fare con la sua critica, ci si dovrebbe chiedere se la negazione di una conoscenza metafisica sia di fatto la negazione di ogni conoscenza tout court, o se invece questo non comporti la valorizzazione di una forma di conoscenza più “terrena”, *fisica*, quella, come direbbe Kant, limitata al campo dell'esperienza possibile. L'espressione “esperienza della verità” è assunta in questo libro con un intento analogo, e soprattutto come indicazione di una questione problematica: se abbia anche semplice-

---

1 I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riv. da V. Mathieu, Bari, Laterza, 1969, p. 5.

2 Ivi, p. 6.

3 Tra le pubblicazioni più recenti a questo proposito possiamo citare P. Engel, *Verità. Riflessione su alcuni truismi*, tr. it. di G. Tuzet, Genova, De Ferrari & De Vega, 2004; M. Marsonet (a cura di), *Il concetto di verità nel pensiero occidentale*, Genova, il Melangolo, 2000; P. Engel e R. Rorty, *A che cosa serve la verità?*, tr. it. di G. Viano Marogna, Bologna, il Mulino, 2007; F. D'Agostini, *Disavventure della verità*, Torino, Einaudi, 2002; D. Marconi, *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Torino, Einaudi, 2007; G. Vattimo, *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009.

mente senso parlare della verità come qualcosa di potenzialmente estraneo alla nostra esperienza *in generale*, o se essa non sia anzi qualcosa di intrinseco e costitutivo della nostra esperienza, reale o possibile.

È infatti il richiamo all'esperienza che consente a Kant di smarcarsi tanto dal razionalismo dogmatico quanto dall'empirismo scettico, e di risolvere, su questo terreno, il conflitto della ragione. L'intento di questo libro è di adottare una strategia analoga a quella che Kant adotta nei confronti della metafisica, riportando il problema della verità all'esperienza, intesa non in termini restrittivamente epistemologici, ma facendone lo sfondo su cui si costruisce – e che risulta da – ogni nostra relazione con il mondo, nel senso che, dopo Kant, Hegel ha dato a tale termine: l'“esperienza” è per Hegel un percorso formativo, in cui è coinvolta non solo la nostra relazione al mondo naturale, agli oggetti, ma anche la nostra relazione al mondo umano, agli altri e a quegli “oggetti spirituali” che sono le formazioni culturali.

Tale è, a mio parere, lo sfondo su cui si colloca la trattazione ermeneutica della verità. “Esperienza della verità” è infatti un'espressione ricorrente nell'ermeneutica filosofica: all'esperienza “primordiale” che i Greci ebbero della verità si richiama Heidegger quando cerca di illustrare il significato della parola *alétheia*; all'esperienza concreta della vita storica fa riferimento Gadamer nel suo tentativo di riabilitare una dimensione extrametodica della verità, funzionale alla rivendicazione della portata veritativa delle scienze umane<sup>4</sup>. Una concezione ermeneutica dell'esperienza della verità richiede innanzitutto una chiarificazione della concezione ermeneutica dell'esperienza, come ad esempio è sviluppata da Gadamer nella seconda parte di *Verità e metodo*. Essa consente di evitare il rischio di intuizionismo<sup>5</sup>, di evitare cioè che la nozione ermeneutica della verità come *alétheia* o apertura possa essere considerata come solo un'altra formulazione della nozione fenomenologica di “evidenza”. Per Husserl, l'evidenza non è l'apoditticità cartesiana, l'imporsi alla coscienza di un contenuto assolutamente vero, ma è il puro darsi – in “carne ed ossa” – di qualcosa alla coscienza: «Parlare di evidenza, di datità evidente, non vuol dire qui altro

4 Anche Gianni Vattimo, nel definire l'ermeneutica filosofica, usa una tale espressione: essa sarebbe una «teoria filosofica del carattere interpretativo di ogni esperienza di verità» (G. Vattimo, *La vocazione nichilistica dell'ermeneutica*, in *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 11).

5 L'espressione “esperienza della verità”, peraltro piuttosto rara nella letteratura filosofica, è infatti abbastanza accreditata nella letteratura sulla filosofia intuizionistica della matematica. Si veda ad esempio J. Dubucs, *Truth and Experience of Truth*, in *One Hundred Years of Intuitionism*, a cura di M. Bourdeau e M. van Atten, Basilea, Birkhäuser, 2008, pp. 49-58.



che l'*autodati*tà, ossia il modo in cui un oggetto può essere designato dalla coscienza nella sua dati

tà come "presente da sé" [*selbst da*], "presente in carne ed ossa" [*leibhaft da*], in opposizione alla sua mera ri-presentazione, cioè alla vuota rappresentazione che ha un mero valore d'indizio»<sup>6</sup>. A fronte di questa concezione oggettivistica dell'evidenza come apprensione di qualcosa di semplice<sup>7</sup>, così come esso si dà alla coscienza, il modo in cui essa è pensata in Heidegger è piuttosto quello di un "venire in primo piano" che si definisce in relazione a uno sfondo, come un gioco tra due elementi o tra due piani. Ora, se c'è una differenza che distingue radicalmente l'intuizione dalla comprensione, è proprio il fatto che la prima riguarda oggetti semplici e la seconda relazioni<sup>8</sup>, ovvero sensi. Nell'esperienza così intesa, e cioè in termini ermeneutici, vale a dire come un fenomeno di comprensione, noi non abbiamo tanto a che fare con oggetti, ma sperimentiamo innanzi tutto sensi, rapporti, i quali però si definiscono a loro volta solo a partire da un punto di coordinazione, quel punto-origine che per Heidegger è l'Esserci.

Il modo in cui Heidegger svolge la sua "analitica esistenziale" non richiama solo l'analogo capitolo della *Critica della ragion pura* di Kant sull'analitica dei concetti; richiama anche, ritengo, alcuni assunti della moderna rivoluzione scientifica che si devono a Cartesio. La geometria analitica ha mostrato che è possibile descrivere il mondo non descrivendo *oggetti*, ma *relazioni*: per far questo, non è più necessario riferirsi a delle essenze, ma è necessario individuare un punto archimedeo, un punto origine, a partire dal quale possono essere stabilite tali relazioni. La definizione deittica dell'Esserci che Heidegger fa in *Essere e tempo* non è, a mio parere, nient'altro che la trasposizione sul piano semantico della rivoluzione apportata in ambito fisico dalla geometria analitica di Cartesio: la descrivibilità del mondo (inteso come rete di significati) si fonda sullo stesso principio su cui si fonda la descrivibilità dello spazio fisico, la definizione di un punto-origine. Si può perciò parlare fondatamente a mio parere di un "elemento cartesiano" in Heidegger, che non consiste nella ripresa della metafisica del *Cogito*, come accade in Husserl, seppure deprivata del suo momento apodittico, ma

6 E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, tr. it. di F. Costa e L. Samonà, Milano, Bompiani, 1995, pp. 18-19.

7 Per Husserl i concetti di "intuizione" e "oggetto" sono infatti correlativi. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tr. it. di G. Alliney, Torino, Einaudi, 1950, § 3.

8 Ho trattato più specificamente questo punto in G. Chiurazzi, *L'ipotesi del senso*, in *Le ragioni del senso*, a cura di J. Benoist e G. Chiurazzi, Milano - Udine, Mimesis, 2010, pp. 51-71.

nella ripresa dell'impostazione metodologica propria della geometria analitica: l'invenzione cioè di un sistema di coordinate che hanno il loro punto zero, per Heidegger, nell'Esserci, e cioè in quella "deissi assoluta" che è il *Sum*. Nessuna descrizione del mondo può secondo Heidegger prescindere dal riferimento deittico a questo *Sum*. Conseguenza di questo "schema semantico" è che non c'è senso (e dunque, *a fortiori*, verità) senza Esserci, il che non implica una negazione né una soggettivizzazione della verità, ma l'elaborazione di un concetto di verità *formalmente* più complesso di quello tradizionale<sup>9</sup>, di tipo rappresentazionale, inteso cioè come semplice corrispondenza a dati sensoriali o stati di cose. Solo così si può alla fine rendere conto del pieno contenuto semantico della verità.

Che cosa vogliamo infatti dire quando diciamo che qualcosa "è vero"? Un approccio ermeneutico al problema della verità non può che partire da questa domanda, che non è la domanda su "che cos'è" la verità, ma sul suo significato nella nostra esperienza. Porre la questione in questi termini conduce, dal punto di vista formale, a ritenere insufficiente l'idea che la verità sia una sorta di proprietà di stati di cose, indipendentemente da qualsiasi esperienza, e cioè da "chi" entra in rapporto con essi; e, dal punto di vista semantico, alla contestazione della tesi di equivalenza, che fa della verità qualcosa di meramente ridondante, rivendicando invece la sua portata significativa. Quando diciamo che qualcosa "è vero", non diciamo solo qualcosa su uno stato di cose, ma anche su noi stessi: in particolare, attestiamo che nella nostra esperienza qualcosa è cambiato, è venuto "in primo piano", segnaliamo quindi una trasformazione disposizionale nella nostra relazione con il mondo. La verità è un *modo* dell'esperienza, l'indice di un suo ri-orientamento, e cioè di un cambiamento di senso. Solo riportando la verità sul terreno dell'esperienza – e cioè solo se si giunge a una diversa considerazione della sua struttura formale – si può infatti riabilitare il suo contenuto semantico. Lungi dall'essere il segno di una realtà atemporale, il marchio dell'abisso tra una realtà eterna e la nostra esperienza, la verità è al contrario esattamente ciò che fa della realtà "in sé" una realtà "per noi": quel che ci collega alla realtà, facendone non un altro mondo, ma precisamente il *nostro* mondo.

9 Quel che è in gioco qui è infatti, in ogni caso, la semplice "definizione" formale (o, come direbbe Kant, *nominale*) della verità, ovvero l'indicazione delle sue condizioni necessarie (che sono sempre solo negative) e non anche sufficienti (ovvero positive). Cfr. su ciò P. Parrini, "Verità e realtà", in *La verità. Scienza, filosofia, società*, a cura di S. Borutti e L. Fonnesu, Bologna, il Mulino, 2005, pp. 63-99.

Il capitolo I (*Prima della verità*) è dedicato all'analisi heideggeriana del concetto di verità, al fine di mostrare come la polemica nei confronti della concezione tradizionale della verità come adeguazione non significhi una sua negazione, ma sia piuttosto l'affermazione del suo carattere derivato e secondario: più originaria è infatti la determinazione ontologica della verità come *alétheia*. Questa analisi viene condotta discutendo la definizione aristotelica del discorso apofantico presente nel *De interpretazione*, che passa attraverso una comprensione molto peculiare del verbo *hypárchein*, "inerire" (secondo la traduzione di Boezio), ma anche "esistere" (come è attestato a partire soprattutto dall'età ellenistica).

Il capitolo II (*Verbum consignificat tempus*) prosegue il discorso intrapreso nel capitolo I passando all'analisi del significato della copula in Aristotele, in particolare della sua *consignificatio temporis*: un senso che costituisce evidentemente la traccia che conduce alla tematizzazione kantiana del tempo come forma di ogni rapporto con l'oggetto (e quindi forma imprescindibile di ogni verità esperienziale) e di qui alla comprensione heideggeriana dell'essere come tempo. Questo capitolo parte da un confronto tra le espressioni linguistiche prive di copula (la frase nominale) e quelle provviste di copula, discutendo il loro diverso ruolo nell'espressione della verità, per mostrare, da una parte la specificità della frase con copula e, dall'altra, la sua "generalità", essendo la frase senza copula solo apparentemente tale. In ogni espressione di verità, insomma, è sempre con-compreso anche il tempo, inteso non come tempo dell'evento espresso, ma come tempo dell'enunciazione. Il che comporta una riconfigurazione strutturale del concetto di verità, in cui sono presi in conto anche i riferimenti spazio-temporali e, in ultimo, il soggetto stesso dell'enunciazione.

Il capitolo III (*L'esperienza della verità come esperienza del tempo*) è dedicato a mostrare in che senso la nozione heideggeriana di *alétheia* rimandi a una dimensione esperienziale. L'*alétheia* non allude, come si è tentati di credere, all'idea che esista qualcosa di svelato accanto a qualcosa di non svelato, che cioè ci sia un fondo di verità nascosto, dietro ciò che è manifesto, ma indica l'esperienza dell'esistente e del suo poter non essere, è l'esperienza stessa del tempo e della contingenza. L'ontologia presupposta dall'ermeneutica filosofica è infatti l'ontologia della storia e dell'etica, così come si configura a partire da Aristotele, ovvero di ciò che potrebbe non solo essere diverso da com'è, ma persino non essere.

Nel capitolo IV (*Verità e trasformazione*) viene proposta una concezione della verità come “operatore trasformazionale”, secondo cui il predicato “vero” non indica tanto il semplice sussistere di uno stato di cose, ma è piuttosto segno di una trasformazione intervenuta nella nostra esperienza. Questa tesi viene affermata attraverso un confronto critico con il pragmatismo, e con le declinazioni pragmatico-nichiliste dell’ermeneutica di Richard Rorty. Contro la concezione tendenzialmente verificazionista del pragmatismo, viene altresì affermata una concezione in termini falsificazionisti della verità, a partire dal concetto gadameriano di “esperienza” esplicitato in *Verità e metodo*, in cui è fondamentale, come nel corrispondente concetto hegeliano, il ruolo del negativo. Il significato trasformazionale della verità è presente già nel mito della caverna di Platone, in cui l’esperienza della verità è al tempo stesso un’esperienza di emancipazione e di libertà.

Nel capitolo V (*Più del reale*) si affronta il concetto di verità che Gadamer elabora in *Verità e metodo*, per difendere il carattere extrametodico dell’esperienza di verità propria delle scienze umane. Il che si comprende, da una parte, sullo sfondo ontologico delineato nel capitolo III (ontologia del contingente), e dall’altra attraverso i concetti di gioco, rappresentazione, immagine, come indicanti un “di più”, un incremento d’essere, rispetto al semplice reale. La verità è quindi il presentarsi della realtà in una diversa modalità, in una dimensione intensivamente arricchita. Questo incremento costituisce l’aspetto più propriamente formativo della verità, l’idea cioè che, attraverso la coscienza dell’esser vero, si profila una diversa configurazione del reale, quel che Gadamer chiama “trasmutazione in forma”.

Il capitolo VI (*Il senso della verità*) è dedicato a un’analisi critica del concetto nietzscheano di verità, a partire dalla problematizzazione del suo presunto carattere nichilistico (la verità come espressione della metafisica). Quel che ci si chiede è se però anche della verità si possa, come per ogni altro concetto, affermare che il suo senso dipende piuttosto “dalla forza che se ne appropria”. Questo porterebbe a pensare che c’è (o ci può essere) un senso non nichilistico della verità, il che viene mostrato attraverso il commento di alcuni aforismi di *Aurora*.

Nel capitolo VII (*Una concezione non alienata della verità*) viene discussa l’alternativa alla concezione ermeneutica della verità rappresentata dal realismo metafisico, nella definizione datane da Hillary Putnam. Il modo in cui viene concepita la verità nel realismo metafisico (ma lo stesso potrebbe dirsi, *mutatis mutandis*, dell’empirismo, o del soggettivismo e dell’ide-

alismo) taglia necessariamente via “pezzi” del nostro mondo (persino noi stessi), restituendo un’immagine alienata della verità. Una concezione non alienata della verità, quale quella dell’ermeneutica filosofica, integra tali elementi in quel che qui è chiamato “esperienza”, e che Heidegger chiama più propriamente “essere-nel-mondo”: il che si traduce nella rivalutazione del contenuto semantico del predicato “vero” (contro la tesi di equivalenza), pur nella difesa del suo carattere non rappresentazionale. L’eccentricità della verità rispetto al metodo è infine intesa, sulla scorta di una discussione del rapporto tra verità e potere in Michel Foucault, come il segno del suo potere di liberazione dal dominio, della sua capacità concreta di produrre emancipazione e disalienazione.

Alcuni dei capitoli che seguono riprendono tesi e argomenti già presentati in saggi pubblicati negli anni passati su varie riviste e libri. Seppure pubblicati separatamente, questi articoli rispondevano a un disegno complessivo preciso, in funzione del quale sono stati qui opportunamente rielaborati, in alcuni casi anche piuttosto profondamente.

Il capitolo I (*Prima del giudizio*) riprende un saggio pubblicato in tedesco con il titolo *Die Antezedens der Wahrheit. Heidegger und die Aristotelische Definition der apophantischen Rede*, «Existentialia. Melethai Sophias: International Journal of Philosophy», vol. XVII (2007), fasc. 1-2, pp. 1-17.

Il capitolo II (*Verbum consignificat tempus*) è stato pubblicato con il titolo *Verbum consignificat tempus: Sulla dimensione verbale della verità* in: Vila-Chã, João J. (a cura di), *Filosofia e Espiritualidade: O Contributo da Idade Média. Philosophy and Spirituality in the Middle Ages*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 64 (2008), n. 1, pp. 577-594. Ringrazio qui l’allora direttore João Vila-Chã, per averne permesso la presente ripubblicazione.

Il capitolo III (*L’esperienza della verità come esperienza del tempo*) è inedito.

Il capitolo IV (*Verità e trasformazione*), è stato pubblicato con il titolo *Per una concezione trasformativa della verità: ermeneutica e pragmatismo*, in *Pensare l’attualità, cambiare il mondo. Confronto con Gianni Vattimo*, a cura di G. Chiurazzi, Milano, Bruno Mondadori, 2008, pp. 97-111.

Il capitolo V (*Più del reale*) riprende una relazione presentata con il titolo *Truth is More than Reality* al Convegno Internazionale *Wozu Hermeneutik? 50 Years since “Truth and Method”* (V Meeting Annuale della North American Society for Philosophical Hermeneutics), Seattle, 16-18 Settembre 2010. Tale relazione è stata poi pubblicata in «Research in Phenomenology», vol. 41 (2011), n. 1, pp. 60-71.

Il capitolo VI (*Il senso della verità*) è stato pubblicato con il titolo *Il senso della verità: critica e nichilismo*, in *Nietzsche y la hermeneutica*, a cura di F. Arenas-Dolz, L. Giancristofaro, P. Stellino, Valencia, Guada Impresora, 2007, vol. II, pp. 831-839. Ringrazio il prof. Francisco Arenas-Dolz, dell’Università di Valencia, per averne permesso la presente ripubblicazione.

Il capitolo VII (*Una concezione non alienata della verità*) è inedito.



# CAPITOLO I

## PRIMA DEL GIUDIZIO

### 1.1. *Giudizio e verità*

Una discussione sul problema della verità non può non partire dal problema del suo rapporto con il giudizio, tradizionalmente considerato il luogo stesso della verità. La questione è posta da Heidegger nel §44 di *Essere e tempo*: in questo paragrafo, Heidegger tenta di “distruggere” la definizione tradizionale della verità, un’operazione che è una delle tappe fondamentali della strategia complessiva che guida la ricerca sul senso dell’essere in generale, il cui scopo, com’è spiegato nel §6, è rendere nuovamente fluida una tradizione consolidata, «fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell’essere che fecero successivamente da guida»<sup>1</sup>. Nel caso della verità, l’argomentazione di Heidegger muove innanzi tutto dalla sua definizione tradizionale come *adaequatio intellectus et rei*, definizione che si articola in tre tesi: «1. Il luogo della verità è l’asserzione (il giudizio). 2. L’essenza della verità consiste nella “adeguazione” del giudizio al suo oggetto. 3. *Aristotele*, il padre della logica, ha considerato il giudizio come il luogo originario della verità e ha introdotto la definizione della verità come “adeguazione”»<sup>2</sup>.

La distruzione di queste tesi è un procedimento complesso, in cui il risalimento distruttivo converge con il recupero della autentica comprensione aristotelica della verità. Il risultato di questo risalimento si traduce in un vero e proprio ribaltamento, in una inversione della prima delle tesi precedenti, di cui Heidegger cerca la conferma proprio in Aristotele: non è il giudizio il luogo della verità, ma piuttosto la verità è il luogo del giudizio. Questa verità antepredicativa coincide per Heidegger con l’essere-nel-mondo, cioè con l’apertura dell’Esserci.

Qui non ci interessiamo però tanto delle conseguenze di questa tesi heideggeriana, soprattutto per quel che riguarda la concezione della verità come

1 M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Torino, Utet, 1986<sup>2</sup>, §6, p. 79.

2 Ivi, §44, p. 329.

adeguazione, quanto piuttosto delle sue premesse, cercando al contempo di seguire il filo della sua legittimità, che Heidegger pretende di rinvenire in Aristotele. Non si può negare che a prima vista l'affermazione "il giudizio è nella verità" appare come *letteralmente* contraria al testo aristotelico, e in particolare alla definizione del discorso apofantico di *De int.* 4, 17a 1-3, a cui tipicamente si rifanno le interpretazioni tradizionali. In questo passo del *De interpretatione* Aristotele afferma infatti: «Ogni discorso è capace di significare, non però come uno strumento, ma come si è detto: per convenzione; ma non ogni [discorso] è enunciativo, bensì quello nel quale sussiste il dire il vero o il dire il falso (*en ô tò aletheúein è pseúdesthai hypárchei*)». Alla lettera, a quanto sembra, Aristotele dice proprio che il vero e il falso sono nel discorso: Heidegger insiste tuttavia nel sostenere che il discorso è nella verità, e ciò nel senso che il discorso *presuppone* l'*aletheúein* e lo *pseúdesthai*, cioè, come traduce rispettando il carattere verbale di queste espressioni, presuppone lo scoprire e il coprire in quanto atteggiamenti dell'Esserci. La verità è cioè la condizione *ontologica* del giudizio.

Come è possibile una tale affermazione? Non rischia di essere filologicamente scorretta, se non del tutto arbitraria? La tesi che vorrei sostenere è che l'affermazione di Heidegger ha una sua legittimità di cui si tratta di mostrare 1) la corrispondenza al senso autentico dell'affermazione aristotelica e 2) la ragione della sua formulazione inversa. Anziché seguire le analisi fenomenologiche con cui Heidegger tenta di giustificarla<sup>3</sup>, ne tenterò perciò una giustificazione in base alla definizione aristotelica del discorso apofantico, cercando di comprendere il senso dell'espressione *en ô tò aletheúein è pseúdesthai hypárchei*, e in particolare della costruzione *en ô hypárchei*, che articola il rapporto tra verità e giudizio.

## 1.2. *Hypárchein en tiní*: l'antecedenza ontologica

L'espressione *hypárchein en tiní* ricorre in vari luoghi dei testi aristotelici. Uno dei più importanti è quello delle *Categorie*, precisamente laddove si tratta della distinzione tra sostanza prima e sostanze seconde. Qui Aristotele scrive:

Sostanza è quella detta nel senso più proprio e in senso primario e principalmente, la quale né si dice di qualche soggetto né è in qualche soggetto (*en hypokeiménō tiní estin*): ad esempio un certo uomo o un certo cavallo.

3 Cfr. M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, tr. it. di U.M. Ugazio, Milano, Mursia, 1986, §15 sgg..



Invece sono dette sostanze seconde le specie nelle quali esistono (*en oîs éidesin hypárchousin*) quelle che vengono dette sostanze in senso primario; queste ed i generi di questa specie. Ad esempio, un certo uomo esiste (*hypárchei*) nella specie *uomo*, e il genere di questa specie è *animale*. Pertanto sono queste che sono dette sostanze seconde: ad esempio *uomo* e *animale*.<sup>4</sup>

Le traduzioni nelle principali lingue europee confermano l'idea che la costruzione *hypárchein en tiní* alluda all'“essere contenuto in qualcosa”<sup>5</sup>. Che cosa però possa significare questo non è affatto chiaro. Possiamo innanzi tutto notare che Aristotele distingue qui due forme di inclusione:

- 1) l'inclusione in un soggetto (*eînai en tiní*);
- 2) l'inclusione in una sostanza seconda o predicato (*hypárchein en tiní*).

Esse sono incompatibili, poiché nel primo caso i predicati sono nei loro soggetti, mentre nel secondo il soggetto (la sostanza prima, che d'altronde non può che essere soggetto) esiste nei suoi predicati sostanziali (sostanze seconde). Le sostanze prime insomma esistono nelle loro sostanze seconde, ma, in quanto soggetti, includono i loro accidenti.

Le sostanze prime sono quindi “nelle” sostanze seconde, ma non come in soggetti: «Carattere comune ad ogni sostanza», scrive infatti Aristotele, «è il non essere in un soggetto (*mè en hypokeiménō eînai*)»<sup>6</sup>. E un po' oltre ribadisce: «Non ci turbi che le parti delle sostanze appartengono agli interi

4 Aristotele, *Le Categorie*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1989, 5, 2a 11-18.

5 Diamo qui di seguito alcuni degli esempi più importanti: 1) latino: «Secundae autem substantiae dicuntur, in quibus speciebus illae quae principaliter substantiae dicuntur insunt, hae et harum specierum genera» (*Aristoteles latinus*, a cura di L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclées de Brouwer, 1961, tr. Boezio); «Secundae autem substantiae dicuntur species, in quibus speciebus quae dicuntur prime substantiae existunt» (ibid., tr. G. di Moerbeke); 2) tedesco: «Zweite Substanzen heißen die Arten, in denen die an erster Stelle Substanzen genannt sind, diese und deren Gattungen» (*Kategorien*, tr. di K. Oehler, Berlin, Akademie Verlag, 1984); 3) francese: «Sont dites essences secondes les espèces auxquelles appartiennent les essences dites au sens premier, ces espèces ainsi que le genre de ces espèces» (*Catégories*, tr. di F. Ildefonse e J. Lallot, Paris, Seuil, 2002); 4) inglese: «The species in which the things primarily called substances are, are called secondary substances, as also are the genera of these species» (*Categories*, tr. di J. Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1984); 5) spagnolo: «Se llaman sustancias segundas las especies a las que pertenecen las llamadas primariamente sustancias, tanto esas especies como sus géneros» (*Categorías*, tr. di Luis Ml. Valdés Villanueva, Valencia, revista Teorema, 1983); 6) portoghese: «Por outro lado, chaman-se substâncias segundas as espécies em que estão contidas as substâncias chamadas primeiras, assim como os géneros dessas espécies» (*As Categorias*, tr. di A. Monteiro, Lisboa, 2002).

6 Aristotele, *Le Categorie*, cit., 5, 3a 6-7.

come se fossero in soggetti, [facendo temere] che allora saremmo costretti a sostenere che esse non sono sostanze; giacché non è così che definivamo le cose che sono in un soggetto (*hōs en hypokeiménois ónta*): come parti che *esistono* [corsivo mio] in qualcosa (*tà hōs mérē hypárchonta én tini*)»<sup>7</sup>.

Ci sono quindi due modi di “essere in”, distinti attraverso una differenziazione terminologica: *eînai* è usato per la relazione accidentale, *hypárchein* per quella sostanziale. Diverso è anche il senso dell’inclusione: i predicati accidentali *sono* nei loro soggetti, la sostanza prima invece (che può solo essere soggetto) *esiste* (come dice opportunamente la traduzione italiana) nei suoi predicati sostanziali (le sostanze seconde). Perché Aristotele non ha usato il verbo *eînai* anche per questo secondo modo di “essere incluso”? Probabilmente perché in questo modo la relazione definita come *hypárchein en tini* sarebbe stata ridotta a una relazione predicativa, cosa che evidentemente Aristotele voleva evitare.

Fondamentale e quindi distintiva è la differenza tra *eînai* e *hypárchein*: C.H. Kahn osserva che, a differenza di *eînai*, *hypárchein* comporta una connotazione temporale di antecedenza, il senso di un “essere prima”, come un principio (sebbene non in senso causale)<sup>8</sup>. *Hypárchonta* sono le circostanze, le condizioni, le risorse o i mezzi che si hanno a disposizione perché qualcosa accada; nel suo uso impersonale, *hypárchei* significa “è dato, sta di fatto”. Originariamente *hypárchein* significava infatti “far cominciare”, “prendere l’iniziativa”, “fare il primo passo” nel compiere qualcosa. Questa connotazione è particolarmente chiara nel suo uso assoluto:

In questo uso assoluto *hypárchō* significa non “dare inizio” (nel compiere qualcosa) ma “essere l’inizio”, “essere a disposizione (*to be on hand*) sin dall’inizio, in partenza”. In quest’uso, *hypárchō* è praticamente un sinonimo di *páreimi*, “esser presente con”, “esser disponibile per”. Nei casi più normali e rappresentativi, risulta chiaramente implicato il senso temporale di “previamente”, o “già, in partenza”.

Come variante di *árchein* (“comandare, ordinare, iniziare”) per mezzo del prefisso *hypó* (“sotto”), *hypárchein* allude perciò a una principalità

7 Ivi 5, 3a 29-32 (modificata).

8 Cfr. C.H. Kahn, *On the Terminology for Copula and Existence*, in: S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown (a cura di), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Columbia (South Carolina), University of South Carolina Press, 1973, pp. 151 sgg. Una analoga ricostruzione del significato di *hypárchein* è condotta da E. Tugendhat in *TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg-München, Alber, 1958, pp. 14, n. 13.

9 C.H. Kahn, *On the Terminology for Copula and Existence*, cit., p. 152.

non esplicita, sottostante, che prelude a un rapporto di dipendenza o di subordinazione.

L'«essere sin dall'inizio presente» non è quindi tanto un rapporto di inclusione spaziale, ma un rapporto di condizione/condizionato: ciò che *hypárchei* deve esserci perché qualcosa accada, ma non è detto che ciò che accade consegua dal semplice fatto che quel qualcosa c'è. Esso costituisce insomma una condizione *necessaria* ma non *sufficiente*. Parlando delle sostanze prime, Aristotele dice infatti che senza di esse non esisterebbero sostanze seconde né alcun'altra cosa<sup>10</sup>. Le sostanze prime “sono” già nelle sostanze seconde nel senso che *le precedono da un punto di vista ontologico*. I predicati sostanziali (ma il discorso potrebbe essere facilmente generalizzato a ogni tipo di predicato) non esistono di per sé, ma esistono solo perché esistono già le sostanze prime (è questo il nucleo della polemica di Aristotele contro l'esistenza separata delle idee sostenuta da Platone).

### 1.3. *Hypárchein tini*: l'antecedenza essenziale

Aristotele usa però il verbo *hypárchein* per esprimere anche un altro tipo di relazione: si tratta dell'espressione, che ricorre soprattutto negli *Analitici primi e secondi* “*tò B tò A hypárchei*”, tradotta normalmente: “B (cioè il predicato) appartiene ad A”. Tale forma è perciò considerata equivalente alla forma copulativa “A è B”<sup>11</sup>, laddove essa esprima un nesso necessario, tant'è che è con essa convertibile, sebbene non sia possibile il contrario:

È, inoltre, cosa difficilissima il convertire la denominazione che è appartenente a qualcosa in base all'accidente; infatti l'essere per qualche via e non universalmente è possibile soltanto per gli accidenti. Le denominazioni tratte dalle definizioni e dal genere si convertono in modo necessario. Per esempio se appartiene a qualcuno (*hypárchei tini*) essere vivente terrestre bipede, per chi converte sarà vero dire “è vivente terrestre bipede”. Parimenti anche per le denominazioni tratte dal genere. Se infatti appartiene a qualcuno di essere vivente, esso “è vivente”.<sup>12</sup>

10 Cfr. Aristotele, *Le Categorie*, cit., 5, 2b 6-6c.

11 Aristotele, *Analitici primi*, tr. it. di M. Mignucci, Napoli, Loffredo, 1969, I, 24a 17 sgg.

12 Cfr. Aristotele, *Topici*, tr. it. di A. Zadro, Napoli, Loffredo, 1974, B 1, 109a 10-26.

*Hypárchein tiní* esprime una relazione necessaria tra soggetto e predicato, quella di sussunzione, che esclude l'identità<sup>13</sup>.

Le distinzioni che abbiamo sin qui operato possono allora essere riasunte nel seguente schema:

- |                              |   |
|------------------------------|---|
| 1) <i>ênai en tiní</i>       | essere in un soggetto<br>(rapporto predicativo di tipo accidentale) |
| 2) <i>hypárchein tiní</i>    | appartenere a<br>(rapporto predicativo di tipo sostanziale)         |
| 3) <i>hypárchein en tiní</i> | esistere in qualcosa<br>(rapporto esistenziale).                    |

La sostanza prima dunque “esiste nelle sostanze seconde” nel senso che ne è la condizione di possibilità. Queste ultime, viceversa, *appartengono* alle sostanze prime, nel senso che sono *parte* della loro definizione essenziale. Solo questa è dunque una vera relazione predicativa, essendo impossibile per le sostanze prime essere predicato di alcunché.

Nella logica contemporanea si parla di “appartenenza” per indicare il rapporto tra individui e specie e di “inclusione” per indicare il rapporto tra specie e generi, secondo una relazione di estensione crescente. Queste due relazioni sono analiticamente distinte rispettivamente tramite il funtore di appartenenza “ $\epsilon$ ” di Peano e quello di inclusione “ $\supset$ ” di Gergonne. Ad Aristotele è stato rimproverato di non aver distinto «la relazione di inclusione fra classi dalla relazione di appartenenza di un individuo a una classe. Si tratta sempre di *hypárchein*: nel primo caso, del genere alla specie, nel secondo della specie all'individuo. Egli suppone perciò che la relazione sia la stessa in entrambi i casi [...]»<sup>14</sup>. Ciò però non è completamente vero: Aristotele, come abbiamo visto, distingue certamente queste due relazioni, non ricorrendo a due lessemi diversi, ma a due diverse costruzioni sintattiche dello stesso lessema, ovvero appunto del verbo *hypárchein*: quel che semmai si può dire è che Aristotele usa le espressioni “appartenere a” ed “essere incluso” (o meglio: esistere in) – o almeno così fanno le corrispet-

13 L'uso dell'espressione *hypárchei tiní*, osserva Mignucci, esclude l'identità, e sarebbe anzi volto a «mettere in luce l'impossibilità di interpretare il rapporto predicativo come un'identità di soggetto e predicato» (cfr. Aristotele, *Analitici primi*, cit., nota 9 a p. 185).

14 E. Melandri, *La linea e il circolo. Saggio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet, 2004, p. 438. Questo fraintendimento è probabilmente dovuto alla tendenza a tradurre allo stesso modo, soprattutto a partire dalle traduzioni latine di Aristotele, le espressioni *hypárchein en tiní* e *hypárchein tiní*.

tive traduzioni, come si vede da quelle riportate alla nota 5 – in maniera esattamente opposta a come fa la teoria degli insiemi.

La differente costruzione sintattica – preposizionale (*en tini*) o col semplice dativo (*tini*) – dovrebbe essere piuttosto intesa come riferita a una dimensione esistenziale (ontologica) o a una dimensione predicativa (logico-discorsiva), alle quali corrispondono due diverse necessità:

- a1) *hypárchein en tini* esprime l'idea che la sostanza prima (A) è condizione necessaria dell'*esistenza* delle sostanze seconde (B), le quali non esisterebbero senza di essa;
- a2) *hypárchein tini* esprime l'idea che i predicati sono una condizione necessaria nella *definizione* del soggetto, al quale appartengono essenzialmente: se non ci fossero quei predicati, quel soggetto non sarebbe quel che è.

Si tratterebbe insomma della distinzione tra una relazione esistenziale e una definitoria, tra esistenza ed essenza, tra il *che è* e il *che cos'è*. In entrambi i casi il significato di anteriorità temporale del verbo *hypárchein* è preservato: come antecedenza ontologica o come antecedenza essenziale (secondo la definizione aristotelica dell'essenza, che indica quel che il soggetto già era, il *tò tí en eínai*). Ma che esse non possano essere considerate equivalenti è mostrato dal fatto che, mentre la a2 può essere immediatamente convertita nella forma predicativa ( $S \supset P$  equivale a " $S \text{ è } P$ "), la a1 non lo può: non si può dire che una data sostanza seconda è una certa sostanza prima, il che attesta appunto la resistenza della relazione *hypárchein en tini* alla predicazione. Essa esprime piuttosto una relazione *antepredicativa*, che precede ogni predicazione e la rende possibile: senza le sostanze prime non ci sarebbero sostanze seconde né, tantomeno, accidenti. La traduzione di *hypárchein* con "esistere" – e del sostantivo *hýparxis*, a partire soprattutto dall'età ellenistica, con "esistenza"<sup>15</sup> – non fa che confermare questa interpretazione: la sostanza prima tende qui a confondersi con la

15 C.H. Kahn, *On the Terminology for Copula and Existence*, cit., p. 154. Kahn riporta il caso di Sesto Empirico, il quale pone un'interessante equivalenza tra *eínai* e *hypárchein* nella sua discussione sull'esistenza di Dio: il titolo della questione, «Se gli dèi esistono», è costruito con il verbo *eínai*, ma immediatamente dopo essa è sviluppata facendo uso di *hypárchein* (*Adv. Math.* IX 49 sgg.). Questa equivalenza richiama, anche per il contesto tematico, quella tra *sein* e *dasein* nello scritto kantiano *Dell'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio*. Il verbo *hypárchein* indica così non il semplice essere, quale che sia la sua moda-

nozione stessa di “esistenza”, in quanto *prius* ontologico di qualsiasi altro predicato. Il suo carattere di “categoria” tende perciò ad affievolirsi per inclinare piuttosto verso una modalità ontologica, quella dell’ente che esiste per sé, il *tóde ti*. Il che, in breve, potrebbe costituire una formulazione implicita dell’idea, che si ritroverà in Kant, che *l’esistenza non è un predicato reale*: non è un predicato che possa far parte della definizione essenziale di un soggetto, ma perché, in generale, *non è affatto un predicato*.

#### 1.4. *L’inesse*: da Boezio a Leibniz

Che l’esistenza, e di conseguenza la verità – la cui relazione con il discorso è dello stesso tipo di quella della sostanza prima con le sostanze seconde – siano state assimilate a dei “predicati” è quindi un errore che ha una ragione anche linguistica. Questo fraintendimento viene probabilmente fissato da Boezio, il quale traduce il verbo *hypárchein* con *inesse*, “essere contenuto in”. Questa scelta terminologica ha fatto sì che a un certo punto venissero attratte in una stessa orbita concettuale tanto la forma *hypárchein en tini* quanto la forma *hypárchein tini*, che Aristotele invece teneva ben distinte; per di più, ad esse viene sovrapposta anche la predicazione definita da Aristotele come “*eínai en tini*” (anch’essa un modo di “essere in”, ma che concerne la predicazione intercategoriale o accidentale). Ne è prova il confronto tra la traduzione latina, già citata alla nota 5, del passo aristotelico in cui viene definito il rapporto tra sostanza prima e sostanze seconde, e l’uso che Boezio fa del verbo *inesse* per indicare la relazione accidentale, come in questo passo del commento al *De interpretatione*:

Dicit autem esse verbum semper eorum quae de altero praedicantur notam, quod huiusmodi est ac si diceret nihil aliud nisi accidentia verba significare. Omne enim verbum aliquod accidens designat. Cum enim dico *cursus*, ipsum quidem est accidens, sed non ita dicitur ut id alicui inesse vel non inesse dicatur. Si autem dixerò *currit*, tunc ipsum accidens in alicuius actione proponens alicui inesse significo.<sup>16</sup>

---

lità specifica, ma l’essere reale, l’esistere di fatto, nella realtà, «in contrasto con il semplice nome o un oggetto immaginario».

- 16 Boezio, *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias*, cit., I c. 3., p. 67 («[Aristotele] dice che il verbo è sempre segno di ciò che si predica di altro, ed è come se dicesse che i verbi non possono che significare degli accidenti. Ogni verbo significa infatti un accidente. Infatti, quando dico “corsa”, si tratta di un accidente, ma non è detto come se fosse o non fosse in qualcuno (*ut id alicui inesse*

L'espressione "B *inest* A" diventa con ciò, a partire da Boezio, la forma canonica per esprimere il rapporto tra soggetto (A) e predicato (B) come generale rapporto di "inerenza". *Inesse* appare così come un termine ambiguo che, oltre a ridurre la relazione antepredicativa (*hypárchein en tini*) a quella predicativa, non consente in alcun modo di distinguere *sensu* e *modo* della relazione tra soggetto e predicato. A quest'uso si collega Leibniz, il quale qualifica in generale come *inesse* il rapporto predicativo intendendolo come *inclusione del predicato nel soggetto*, e giustificando così la sua tesi: «Pertanto il predicato o conseguente inerisce (*inest*) sempre al soggetto o antecedente. E in questo fatto – come anche Aristotele osservò – consiste la natura della verità in generale, ossia la connessione tra i termini di un enunciato»<sup>17</sup>. Questo riferimento ad Aristotele è giustamente contestato dagli studiosi: così come la intende Leibniz la relazione di *inesse* comporta infatti uno stravolgimento delle distinzioni aristoteliche tra la relazione *hypárchein en tini* (che abbiamo definito "ontologica"), quella *hypárchein tini* (che abbiamo definito "essenziale") e quella *eínai en tini* (accidentale). *Inesse* viene a indicare in questo caso il rapporto soggetto-predicato, e in maniera tale che i predicati sono contenuti, *impliciti*, nel soggetto, nella forma  $A \supset B$ : per Leibniz il soggetto è l'antecedente di una relazione di implicazione, di cui il predicato è il conseguente. La differenza con la relazione *hypárchein en tini* descritta da Aristotele è quindi evidente: mentre questa pone il soggetto come conseguente (ovvero come condizione necessaria) del predicato, per Leibniz accade il contrario. Al solo scopo di distinguerle graficamente, scriveremo perciò la prima nella forma ( $a1$ ) " $B \rightarrow A$ ", e la seconda nella forma ( $a2$ ) " $A \supset B$ ".

1) La  $a1$  significa che il conseguente è la condizione *ontologica* di possibilità dell'antecedente, il quale non esisterebbe senza di esso. Il *modus tollens* di questa implicazione corrisponde all'affermazione aristotelica secondo cui, se non ci fossero sostanze prime, non ci sarebbero sostanze seconde.

2) La  $a2$ , viceversa, esprime il senso della relazione di inerenza leibniziana: il soggetto include tutti i suoi predicati, i quali ne costituiscono una esplicitazione. Si tratta della forma logica del "principio di ragion sufficiente", che è il corrispondente logico-metafisico della costituzione ontologica della monade: «*Il concetto completo o perfetto della sostanza indi-*

---

*vel non inesse dicatur*). Ma se dico "egli corre", allora significa come essente in qualcuno (*alicui inesse*) l'accidente che pongo nella sua azione»).

17 G.W. Leibniz, *Verità prime*, in *Scritti di logica*, a cura di F. Barone, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 183. Cfr. *Primae veritates*, in *Opusculum et fragments inédits*, a cura di L. Couturat, Hildesheim, Olms, 1961, p. 518.

*viduale implica* (involvit) *tutti i suoi predicati passati presenti e futuri*<sup>18</sup>, i quali sono contenuti in essa (*in rei notione continentur*).

Come abbiamo visto, mentre la *a2* può essere immediatamente trasformata in una forma predicativa (“ $A \supset B$ ” è equivalente a “ $A \text{ è } B$ ”), per la *a1* questo non è possibile, il che mostra una indubbia resistenza della relazione *hypárchein en tiní* alla forma predicativa ed esprime l’idea che la sostanza prima non può mai essere condizione sufficiente dei suoi predicati, come invece accade in Leibniz con il concetto di monade.

Una volta posta la monade, sono perciò posti anche tutti i suoi predicati. Ciò spiega come mai per Leibniz la relazione di inerenza, anche se solo virtualmente, si risolva alla fine in una relazione di identità, in un *idem esse*. Tutte le verità, scrive infatti Leibniz, possono essere ricondotte a verità identiche, le più complesse alle più primitive, e queste alle primissime verità, che altro non sono se non predicazioni di identità del tipo “ $A = A$ ”: «Ora è costante che ogni vera predicazione ha qualche fondamento nella natura delle cose e, quando una proposizione non è identica, cioè quando il predicato non è espressamente compreso nel soggetto, bisogna che vi sia compreso virtualmente; ed è ciò che i filosofi chiamano *in-esse*, dicendo che *il predicato è nel soggetto*»<sup>19</sup>. L’equivalenza tra il soggetto e il predicato è però possibile solo se si elimina qualsiasi condizione di asimmetria, sia essa logica sia, soprattutto, ontologica: cioè *temporale*. Le verità che non presentano una tale simmetria sono infatti le verità in cui la connessione tra il soggetto e il predicato varia nel tempo, non è stabile: le verità contingenti<sup>20</sup>. La loro riduzione a verità di ragione comporta perciò in primo luogo un annullamento del loro carattere temporale; la loro apriorità equivale a un’*assenza di tempo*. La relazione di equivalenza suppone dunque la coincidenza, almeno *virtuale*, di relazione accidentale e relazione sostanziale: essa, come abbiamo suggerito, è preparata proprio dal modo in cui Boezio aveva inteso l’*inesse*.

L’equiparazione delle verità di fatto alle verità di ragione, dell’ordine logico a quello ontologico, è tuttavia possibile, secondo Leibniz, solo per

18 G.W. Leibniz, *Verità prime*, in *Scritti di logica*, cit., p. 185 (cfr. *Primae veritates*, cit., p. 520).

19 G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, in *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, Torino, Utet, 1967, 8. Lo stesso concetto è ripreso anche altrove: «Il fondamento della verità consiste nel nesso del predicato con il soggetto, ovvero nell’essere incluso del predicato nel soggetto, o manifestamente, come nelle verità identiche, [...] o nascostamente» (Idem, *Opusculæ et fragments inédits*, cit., p. 11).

20 «Quodsi propositio sit contingens, non est necessaria connexio, sed tempore variatur [...]» (G.W. Leibniz, *Opusculæ et fragments inédits*, cit., p. 402).



un intelletto divino, che solo è in grado di cogliere la totalità dei predicati storici e quindi la loro equivalenza con il soggetto di cui sono predicati: la natura di una sostanza individuale o di un essere completo è tale da essere sufficiente a comprendere e a farne dedurre tutti i suoi possibili predicati, anche quelle determinazioni che noi possiamo conoscere solo tramite la storia e che perciò chiamiamo “accidentali”<sup>21</sup>. In tal modo Leibniz realizza la completa riduzione del problema della verità a quello della predicazione. Viceversa, in Aristotele la relazione che egli chiama *hypárchein en tini* costituisce una relazione non predicativa e non riducibile all’*inesse* leibniziano, anzi costituisce il punto di maggiore resistenza a una completa logicizzazione del giudizio, la cui iscrizione in uno sfondo teologico (uno sfondo di *infinità* possibile, sconosciuto ad Aristotele), fa della relazione predicativa una relazione analitica di inclusione del predicato nel soggetto, e in ultimo una relazione di identità, portando a uno degli esiti più radicali del razionalismo settecentesco, i cui effetti giungono fino a Hegel: l’equiparazione delle verità contingenti a quelle necessarie, del rapporto accidentale a quello sostanziale, delle verità di fatto a quelle di ragione.

### 1.5. La presupposizione della verità

Si può a questo punto ritornare alla definizione aristotelica del discorso apofantico: «Ogni discorso è capace di significare, non però come uno strumento, ma come si è detto: per convenzione; ma non ogni [discorso] è enunciativo, bensì quello nel quale sussiste il dire il vero o il dire il falso (*en ô tò aletheúein è pseúdesthai hypárchei*)».

Commentando questa definizione nella sua traduzione boeziana («*Enunciativa vero non omnis (oratio), sed in qua verum vel falsum inest*»<sup>22</sup>), Heidegger scrive:

Dichiarando fa vedere (enunciazione) solo il discorso in cui compare il scoprire e il coprire.» Al posto della nostra espressione «comparire» [*vorkommen*] c’è in greco *hypárchein*, essere presente [*vorhanden sein*]. Qui però non significa quel che molte volte può significare: «comparire» nel senso più ampio di «c’è qualcosa», come se Aristotele volesse dire: «Solo il discorso in cui c’è il scoprire o il coprire dichiara», quasi fosse possibile che il scoprire e il coprire siano ora presenti ora no. Qui, invece, *hypárchein* ha il senso pregnante

21 G.W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, cit., 8.

22 Boezio, traduzione del *De interpretatione*, in: *Aristoteles latinus*, a cura di L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1961, vol. I, p. 8.

del concetto filosofico, secondo l'uso che ne fa Aristotele, *hypárchein* significa cioè «quel che è presente fin da principio», «quel che sta a fondamento di qualcosa in modo che tutto il resto sia retto da quell'aspetto fin da principio presente». Per questo motivo, Boezio traduce, con ragione, il greco *hypárchein* con *in-esse*, esser dentro, appartenere all'essenza stessa del discorso.<sup>23</sup>

Heidegger comprende qui l'*inesse* di Boezio nell'autentico senso aristotelico, e in particolare mostra di comprendere chiaramente il significato di anteriorità proprio del verbo *hypárchein*: «Aristotele dice *en ô ... hypárchei*, un discorso è assertorio nella misura in cui in esso l'*aletheúein* è *pseúdesthai* non semplicemente “è presente”, bensì perché è *insito in esso come fondamento*, come base che costituisce il suo fondamento e la sua essenza»<sup>24</sup>. Solo così risulta quindi comprensibile, come abbiamo visto, il nesso tra *hypárchein* ed essenza, che altrimenti, nell'uso che Boezio fa del verbo *inesse* sarebbe del tutto inspiegabile. La verità è il “passato” del discorso, ciò che lo precede come sua condizione necessaria di possibilità: senza verità non ci sarebbe discorso. Infatti, scrive Heidegger, se anche non ci fosse discorso, non per questo non ci sarebbe verità: «anche nel caso che nessuno *giudicasse*, la verità sarebbe ugualmente presupposta qualora ci fosse l'Esserci»<sup>25</sup>.

Ora, la tesi tradizionale traduce l'affermazione aristotelica in un linguaggio spaziale che di fatto ne tradisce il senso. Quel che *hypárchei* diventa così il “contenuto”, e dunque qualcosa che presuppone il proprio contenitore, invertendo perciò completamente il rapporto di anteriorità temporale. È in ossequio a questo linguaggio spaziale che Heidegger riformula allora il rapporto di anteriorità tra verità e discorso, per dire, non che la verità è nel discorso, ma, al contrario, che *il discorso è nella verità*.

La tesi che il “luogo” della verità è il giudizio si rifà ingiustamente ad Aristotele e si fonda, *quanto al suo contenuto* [corsivo mio], sul misconoscimento della struttura della verità. L'asserzione, non solo non è il “luogo” della verità ma, *al contrario*, in quanto modo di appropriazione dell'esser-scoperto e come modo dell'essere-nel-mondo, si fonda nell'attività scoprente, cioè nell'*apertura* dell'Esserci. La “verità” più rigorosa e originaria è il “luogo” dell'asserzione e la *condizione ontologica* [corsivo mio] della possibilità che le asserzioni possano essere vere o false (scoprenti o coprenti).<sup>26</sup>

23 M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, cit., pp. 88-89.

24 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. di P. Coriando, Genova, il Melangolo, 1992, p. 396.

25 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 347.

26 Ivi, p. 344.

Nel passaggio dalla rappresentazione temporale a quella spaziale, la relazione di precedenza diventa una relazione di inclusione e quella antepredicativa diventa una relazione predicativa. Ma per Heidegger, il fatto che Aristotele, nella definizione del discorso apofantico, non usi gli aggettivi *alethés* e *pseudés*, ma i verbi *aletheúein* e *pseúdesthai*, sta a significare che ciò in cui il discorso si fonda è una facoltà, la possibilità di una condotta dell'Esserci, un atteggiamento disvelante (vero) o velante (falso).

Il *lógos apophantikós* in quanto asserzione è certo nella possibilità dell'esser-vero o esser-falso, ma questo modo di esser-vero, di divenir-manifesto, si fonda in una manifestatività che noi, poiché viene *prima* della *predicazione* e dell'asserzione, definiamo *manifestatività pre-predicativa* o meglio *verità pre-logica*. "Logico" qui è inteso in senso molto ristretto, che concerne il *lógos apophantikós* nella forma che abbiamo interpretato<sup>27</sup>.

È allora per ribadire l'autentico contenuto della tesi aristotelica – l'idea che la verità sia la *condizione ontologica* del discorso, quel che lo precede e lo fonda – che Heidegger è portato ad invertire la tesi tradizionale. Poiché spazialmente il contenente precede il contenuto (ne è il *fondamento*), si dovrà allora dire che è la verità il luogo del discorso, non viceversa. Il vero fondamento, dunque, è la verità.

La discussione intorno al significato dell'espressione *hypárchein en tini* mostra quindi, in conclusione, che la verità non può essere intesa come un predicato, essendo i predicati, come diceva Leibniz, ciò che è contenuto, implicato in un soggetto. Il suo carattere "antepredicativo" coincide per Heidegger con l'esistenza stessa dell'Esserci: «La verità presupposta, il "c'è" con cui il suo essere deve essere determinato, hanno il modo d'essere e il senso d'essere dell'Esserci stesso. Noi dobbiamo "fare" la presupposizione della verità perché tale presupposizione è già "fatta" con l'essere del "noi"»<sup>28</sup>. La verità porta con sé l'esigenza della presupposizione, ovvero dell'effettività dell'Esserci come "essere già in": perciò, precisa Heidegger, «[n]on siamo noi a presupporre la "verità", ma essa è ciò che rende ontologicamente possibile che noi possiamo esser siffatti da "presupporre"

27 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 436.

28 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 346. Un'idea simile è espressa, in campo analitico, da Donald Davidson, quando, contro la concezione mentale e quella realistica della verità sembra ipotizzare una concezione ontologica simile a quella descritta da Heidegger, che di fatto "riporta la verità sulla terra": «Se non esistessero creature pensanti, niente al mondo sarebbe vero o falso: nessun oggetto, nessun evento» (D. Davidson, *Sulla verità*, tr. it. di S. Levi, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 9).

qualcosa. È la verità che rende possibile qualcosa come il presupporre»<sup>29</sup>. La verità – come l'esistenza – esprime così una condizione di antecedenza *assoluta* rispetto al discorso: la sua “interiorità” al discorso non è altro che la sua anteriorità rispetto al discorso.

---

29 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 346.

## CAPITOLO II

### *VERBUM CONSIGNIFICAT TEMPUS*

#### *2.1. La frase nominale: presenza e assenza della copula*

C'è un tempo della verità: con questa espressione non vogliamo dire che la verità è relativa al tempo, ma piuttosto che il concetto stesso di verità veicola inevitabilmente una consignificazione temporale, che si presenta innanzi tutto nella forma dell'antecedenza, dell'*a priori*. Questa comprensione temporale fa sì che i concetti di verità e di tempo non possano essere considerati come contrapposti ed escludentisi: persino l'idea di una verità "eterna" suppone, in fondo, una comprensione del tempo. In tal modo, dire che c'è un tempo della verità significa porre in primo piano il problema della verità del tempo.

Nel capitolo precedente essa ci si è mostrata, nella definizione aristotelica del discorso apofantico, come una antecedenza temporale della verità rispetto al discorso, antecedenza che, com'è evidente dal significato del verbo *hypárchein*, inclina verso la dimensione esistenziale. Come la sostanza prima (il *tóde ti*, il "questo qui") precede le sostanze seconde, allo stesso modo la verità, e cioè per Heidegger l'Esserci (cui attribuisce lo stesso statuto puramente deittico delle sostanze prime), precede il discorso. Si tratta di quello che abbiamo chiamato "l'elemento cartesiano" della filosofia di Heidegger (cfr. *Introduzione*): l'idea che ogni rapporto all'ente, ogni possibile descrizione del mondo (e quindi ogni giudizio e ogni verità) sia possibile solo a partire dalla definizione di un punto-origine, e che è alla base di quella rivoluzione metodologica che è l'invenzione delle geometria analitica. Per Heidegger, questo punto di coordinazione semantica fondamentale – punto focale della spazialità dell'Esserci – è nella natura deittica dell'esistenza.

In questo capitolo cercheremo di sviluppare questo tema in un'altra direzione, mostrando come il senso temporale che lega il discorso al suo presupposto veritativo (e cioè all'Esserci) sia implicito nella strutturazione stessa del giudizio, e sia anzi veicolato dalla copula. Una questione che è stata impostata in maniera molto chiara da Emile Benveniste in un saggio

pubblicato nel 1950 e poi compreso nel volume *Problemi di linguistica generale* (1966). In questo saggio Benveniste mette a confronto la frase senza copula, o nominale, e quella con copula, due formazioni linguistiche tipiche dell'indoeuropeo. Tra esse sussisterebbe una differenza funzionale consistente nel fatto che, mentre la frase nominale è usata per affermazioni generali, sentenziose, atemporalì, non modali, e perciò ridotte al loro esclusivo contenuto semantico, la frase con copula è usata per la narrazione di un fatto o per la descrizione di una situazione, e implica un rapporto temporale con il parlante. Se la frase con copula abbonda in scritti storici, ad esempio in Erodoto, la frase nominale (che si riscontra nelle più disparate famiglie linguistiche: in semitico, ugro-finnico, bantu, sumero, egizio, caucasico, altaico, dravidico, indonesiano, siberiano, amerindo ecc.) è tipica di testi sentenziosi o dottrinali: essa enuncia una verità fuori dal tempo, dalle persone e dalle circostanze, e si attaglia perfettamente a enunciazioni sentenziose o proverbiali, a cui d'altronde tende a limitarsi. Questa diversità funzionale è presente in tutte le lingue indoeuropee: oltre che in greco e in latino, anche in sanscrito, dove il contrasto, scrive Benveniste,

potrebbe essere esemplificato da quello tra *tvám vārunah*, "tu es Varuna", omologia assoluta posta tra Agni, al quale ci si rivolge, e Varuna con il quale ci si identifica, e la formula *tat tvam asi*, "hoc tu es", che indica all'uomo la sua condizione attuale. La frase nominale è in vedico l'espressione per eccellenza della definizione atemporale. In antico iranico, la frase nominale abbonda nei Gāthās, dove non c'è, per così dire, alcun esempio di frase con *asti*, per il carattere stesso dei Gāthās: catechismo rude, successione di affermazioni di verità e di definizioni implacabili, autoritario richiamo ai principi rivelati. Nei brani epici e narrativi degli Yašts, invece, la frase verbale con *asti* riprende i suoi diritti<sup>1</sup>.

L'assenza della copula sarebbe dunque indice di una verità senza tempo che nel suo contenuto si riduce a una affermazione di identità assoluta: la presenza della copula contestualizza invece temporalmente la verità. Al semplice contenuto nominale, costituito dalla mera giustapposizione priva di connessione copulativa, la frase con copula aggiunge qualcosa, che non è propriamente nominato, sebbene sia compreso, anzi, *con*compreso insieme a quello stesso contenuto: il tempo. Che essa dica in qualche modo il tempo non significa però necessariamente che quel che è espresso sia qualcosa di svolgentesi *nel* tempo, un processo o un'azione, quasi che la

1 E. Benveniste, *La frase nominale*, in *Problemi di linguistica generale*, tr. it. di M. V. Giuliani, Milano, il Saggiatore, 1971, p. 195.

copula assuma di per sé il carattere del divenire; la temporalità significata dalla copula consiste piuttosto nel situare l'enunciato in rapporto al parlante, alla cui situazione fa riferimento. La copula esprime il tempo legando l'enunciato al parlante.

Questo legame è sicuramente di altro tipo rispetto a quello che, semplicemente, connette il predicato al soggetto in un enunciato della forma "S è P". Benveniste anzi identifica in questo secondo tipo di legame la funzione propria del verbo, distinguendo la forma verbale dalla funzione verbale (sebbene le due possano coincidere in una stessa espressione linguistica). La funzione verbale è puramente sintattica, distinta in una «funzione coesiva», tramite la quale gli elementi di un enunciato sono organizzati in una struttura completa, e una «funzione assertiva», tramite la quale l'enunciato è dotato di un valore di realtà. La prima è una relazione grammaticale «che unisce i membri dell'enunciato»; ad essa la seconda «*aggiunge* implicitamente un "questo è" che collega con il sistema della realtà l'asserto linguistico»<sup>2</sup>.

Si possono così distinguere due piani nella struttura sintattica dell'asserzione finita: il piano della coesione grammaticale, dove il verbo serve da elemento "rivelatore", e il piano dell'asserzione di realtà, da cui il verbo riceve la sua funzione di elemento assertivo. In un enunciato assertivo finito il verbo possiede questa duplice capacità<sup>3</sup>.

"Verbo" pertanto non è l'elemento grammaticale che indica un processo (ci sono lingue che indicano i processi servendosi di tutt'altre risorse grammaticali), bensì «l'elemento indispensabile alla costruzione di un enunciato assertivo finito»<sup>4</sup>, funzione che può essere esplicitata anche da elementi nominali: *la frase nominale, pur essendo priva di copula, non è perciò priva di verbo*.

Proprio questa definizione puramente sintattica del verbo ne mostra però la stretta parentela con la funzione copulativa. È infatti del tutto evidente che le funzioni che Benveniste attribuisce al verbo sono esattamente quelle che Aristotele attribuisce alla copula: essa di per sé non significa nulla, se non «una certa congiunzione (*synthesin tina*)»<sup>5</sup>, e svolge la funzione di conferire all'enunciato un carattere assertivo, affermando la realtà del nesso soggetto-predicato. Nella teoria aristotelica del giudizio, però, la co-

2 *Ibid.* Corsivo mio.

3 *Ivi*, pp. 182-83.

4 *Ivi*, p. 182.

5 Aristotele, *De int.* 3, 16b 24.

pula “è” assomma in sé non solo le due funzioni - sintetica ed esistenziale-assertiva - che Benveniste attribuisce al verbo, ma *anche* quella che per Aristotele è la vera funzione verbale: a differenza del nome, che è capace di significare indipendentemente dal tempo, il verbo (*rhêma*), come si dice nel *De interpretatione*, in più significa (*prosemainein*) il tempo<sup>6</sup>. Per Aristotele, insomma, il verbo si compone di un aspetto nominale (esso, preso per sé, è un nome), che è il suo significato autonomo, e uno copulativo, con cui contribuisce a costituire un enunciato completo, e che implica necessariamente una consignificazione temporale. Nella forma “S è P”, a cui può essere ridotto ogni enunciato tramite una trasformazione paronimica, ciò che del verbo esprime un significato indipendente è infatti ridotto a predicato *nominale*, e la sua consignificazione temporale è assunta *in toto* dalla copula<sup>7</sup>. Tale consignificazione dunque non sopraggiunge nel giudizio *a causa* della copula, ma è inscritta *ab origine* nel verbo: la copula non fa che renderla palese. Una successione puramente nominale, ad esempio *animale terrestre bipede*, non è un enunciato: lo è solo se in essa è presente, quantomeno a livello implicito, un verbo. Come precisa Aristotele: «è necessario che ogni discorso enunciativo derivi da un verbo o da una sua flessione. Ed infatti la definizione di *uomo*, se non sia stato aggiunto è o *sarà* o *era* o qualcosa del genere, non sarà ancora un discorso enunciativo»<sup>8</sup>. Nella copula si costituisce quella che potremmo chiamare *la dimensione verbale della verità*: non c'è *lógos* senza verbo, non c'è enunciato o giudizio, e dunque verità, senza consignificazione temporale.

6 Ivi, 16b 6. Il termine “verbo”, come è noto, traduce due parole greche, *lógos* e *rhêma*. In particolare, la traduzione di *lógos* con *verbum* si afferma con il cristianesimo, ed è avvalorata soprattutto da S. Agostino in riferimento al Prologo del Vangelo di Giovanni (*De diversis quaestionibus*, q. 63), con ciò contrapponendosi alle traduzioni nordafricane che preferivano il termine *sermo*. Tuttavia, è proprio il termine *rhêma* (da *êiro*: “dico, parlo”), che significa “parola”, ma anche “cosa” e “azione”, e con cui tecnicamente si indica il verbo in quanto parte del discorso, a costituire originariamente il correlato greco di *verbum*: in un contesto evangelico, esso si ritrova in Luc 1, 37 («quia non erit impossibile apud Deum omne verbum (*rhêma*)») e 2, 15 («et videamus hoc verbum (*rhêma*), quod factum est, quod Dominus ostendit nobis»). Il greco *rhêma* è solitamente una traduzione dell'ebraico *dāvar*, che allo stesso modo significa “parola” e “cosa, evento”. Filone, però, rende spesso *dāvar* con *lógos*, e di qui probabilmente l'affermarsi del nesso *verbum-lógos* che finisce con il porre in secondo piano quello, certamente più pertinente, *verbum-rhêma*.

7 Cfr. V. Sainati, *Storia dell'Organon aristotelico*, vol. I: *Dai Topici al De Interpretatione*, Firenze, Le Monnier, 1968, pp. 217-18.

8 Aristotele, *De int.* 5, 17a9-10.



Le varie funzioni o consignificazioni della copula non sono perciò astrattamente separabili, quasi che quella coesiva e quella assertiva possano essere presenti escludendo quella temporale, come accade nella frase nominale. In particolare, la funzione assertiva, che consiste nel dire che il contenuto enunciato è, che *questo* è, si avvale di un elemento deittico che non può non introdurre una dimensione temporale. Quando si dice – o meglio: quando si *comprende*, pur senza dirlo esplicitamente, com'è il caso della frase nominale – che qualcosa è, che questo è, che cosa si vuol dire, ma soprattutto, che cosa *si fa*, se non  *riferire* un certo contenuto a un momento del tempo, e quindi introdurre il tempo come elemento costitutivo della stessa enunciazione di verità? Quel che insomma è esplicito, manifesto, nella frase con copula è semplicemente implicito nella frase nominale, la quale dà a comprendere *più* di quanto non appaia<sup>9</sup>. Anche quando non è materialmente presente, insomma, la funzione copulativa è inscritta nel giudizio: al limite, sotto forma di uno “spazio vuoto”<sup>10</sup>.

Sulla scia della dottrina aristotelica, i teologici medioevali si confrontarono con questo spinoso problema: l'atemporalità del contenuto enunciato non può essere detta se non nel e col tempo, e questo deve avere delle conseguenze sulla stessa verità. Così M.-D. Chenu formula le ricadute filosofiche della tesi aristotelica sulla consignificazione temporale della copula:

*Verbum consignificat tempus.* Quindi una proposizione, di cui il verbo, che esprime l'azione e i suoi modi oggettivi o soggettivi, costituisce il fondamento, è necessariamente connessa al tempo, nella sua struttura logica come nel suo valore di verità. Non è possibile farne astrazione. [...] Qui entra in gioco sempre più esplicitamente, come risorsa aristotelica, tutta una psicologia dell'attività dello spirito in atto di conoscere, contro il realismo del puro grammatico che tenderebbe a stabilire direttamente delle equivalenze tra le parole e le cose. Questa equivalenza non esiste che nella e attraverso la percezione di un soggetto conoscente, che dunque incide necessariamente sui concetti e sulle parole. Se questo soggetto conoscente è un Dio eterno, conoscerà le stesse cose temporali in maniera intemporale, con uno sguardo che abbraccia tutti i tempi; ma se

9 Averroé, nel suo commento al *De interpretatione*, osserva che nella sua lingua, l'arabo, la frase nominale è molto più frequente di quella con copula; ma la copula esplicita (*in actu et apparet manifeste*) una funzione congiuntiva che in fondo è presente (*in potentia et subintellectum*) anche nella frase nominale, apportando così anche nella frase nominale la consignificazione di un tempo determinato (Averroé, *Commentum medium super libro Peri hermeneias Aristotelis*, a cura di R. Hissette, Lovanii Peters, 1996, pp. 17-18).

10 Cfr. su ciò J. Derrida, *Il supplemento di copula*, in *Margini della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997, pp. 233-271, in cui è discusso il saggio di Benveniste a cui qui ci riferiamo.

si tratta dell'uomo, intelligenza legata al tempo nella complessità del giudizio e dei procedimenti razionali, le verità più immutabili dovranno rivestirsi di questi modi umani, e le più alte intelligibilità, come quella della fede, non lo libereranno da questa struttura mentale<sup>11</sup>.

Qui Chenu dice non solo che la *conoscenza* umana è temporale, ma che la stessa verità, in quanto inevitabilmente "filtrata" dai modi umani specifici di essere, non può che essere temporale. Temporale insomma non è tanto un qualche aspetto dell'evento di cui si tratta, ma l'intero contenuto giudicato. È questa la strada che sarà percorsa dal criticismo kantiano - la cui argomentazione sembra essere anticipata da queste discussioni logico-teologiche - e dalla filosofia hegeliana, tesa ad abbattere persino la barriera che il criticismo ancora lasciava tra la temporalità della conoscenza umana (la dimensione fenomenologica) e l'in sé della verità (la logica), la quale è entrata nella storia allo stesso modo in cui il Verbo si è fatto carne. Vedremo in seguito in che modo. Per ora, ci interessa preliminarmente cercare di rispondere a un'altra domanda, resa urgente dalle osservazioni precedenti sulla presenza della funzione copulativo-verbale anche nella frase nominale: può, di fatto - non empiricamente, ma in ciò che ci è dato comprendere -, la copula essere totalmente eliminata dalla struttura dell'enunciato? Può cioè sussistere una espressione (lasciando completamente da parte il problema della sua definizione) puramente *logica*, nominale, della verità?

## 2.2. L'eliminazione della copula: la verità senza tempo

La consignificazione temporale della copula è una funzione sintattica al pari di quella coesiva e di quella assertiva: per suo tramite, il contenuto enunciato è rapportato alla situazione temporale di chi lo enuncia. La copula colloca l'enunciato in rapporto al parlante, cosicché, se la forma "S è P" è la forma in cui *si dice* la verità, essa porta con sé un imprescindibile riferimento temporale.

Gli enunciati a cui pensa Aristotele - scrive J. Hintikka - sono *temporalmente indefiniti*; essi dipendono dal tempo della loro enunciazione (*utterance*). Si può dire che sono relativi al momento in cui sono pronunciati. Questa relazione può essere implicita, ma può anche essere resa esplicita attraverso talune espressioni "riflessive" come "adesso" o "al momento presente" nell'enuncia-

11 M.-D. Chenu, *La Teologia nel XII secolo*, tr. it. di P. Vian, Milano, Jaca Book, 1986, pp. 113-14.

to in questione. (Tra esse dobbiamo contare anche espressioni come “ieri” o “domani”, laddove un altro momento o periodo di tempo fosse specificato col riferimento al momento presente)<sup>12</sup>.

La copula fissa il punto del tempo rispetto al quale si modalizza il contenuto dell'enunciato. Il tempo consignificato è dunque il tempo di questo contenuto semantico in rapporto al tempo dell'enunciante, l'ora (*nûn*) che costituisce l'orizzonte di ogni appartenere (*hypárchein*), cioè di ogni sussistere o non sussistere: «Dico che in più significa (*prossemainei*) il tempo: ad esempio *salute* è un nome, *sta bene* un verbo, giacché significa in più l'appartenere ora (*tò nûn hypárchein*)»<sup>13</sup>.

Temporale non è quindi tanto l'atto descritto nell'enunciato, ma innanzi tutto l'enunciare; non il contenuto giudicato, ma l'atto del giudizio, ovvero l'enunciazione. Non ne va dunque tanto del tempo *nel* giudizio (il tempo dell'evento di cui il giudizio tratta), ma del tempo extrapredicativo o – volendo usare una terminologia heideggeriana – esistenziale. Il giudizio cioè è un fenomeno in tutto e per tutto temporale: che ad esso sia essenziale la copula, come ciò che lo incardina a un punto del tempo, significa che non c'è verità senza riferimento temporale<sup>14</sup>.

È fin troppo facile individuare nell'ermeneutica ontologica di Heidegger uno sviluppo (attraverso la rivoluzione trascendentale kantiana), peraltro esplicitamente rivendicato, di questo aspetto della teoria aristotelica del giudizio. Più sorprendente, ma non meno legittimo, è rintracciarne la presenza in una teoria come quella di Donald Davidson, che fa dei proferimenti (*utterances*) i portatori di verità, poiché concepisce ogni enunciato come sempre spazialmente e temporalmente collocato:

12 J. Hintikka, *Time, Truth and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers*, in: *Time & Necessity*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 64.

13 Aristotele, *De int.* 3, 16b 8-9.

14 Forse è al fine di “salvare” l’atemporalità delle verità di fede che nella filosofia cristiana medioevale si è affermata l’idea che il verbo indichi sempre un accidente: come scrive Boezio, se ogni verbo designa un’azione o una passione, dal momento che l’azione e la passione sono classificate tra gli accidenti, «omne [...] verbum aliquod accidens designat» (Boezio, *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias*, cit., I c. 3., p. 67). Questa affermazione viene discussa da Tommaso d’Aquino, il quale però osserva che Aristotele dice che il verbo è sempre segno di ciò che si predica di altro, non di ciò che il predicato significa, bensì della predicazione stessa, sia essa essenziale o accidentale (Tommaso d’Aquino, *In Peri Hermeneias*, a cura di P. Fr. R. M. Spiazzi, Torino, Marietti, 1964, L. I, lectio V, n. 60).

Potremmo considerare la verità come una proprietà non degli enunciati, ma dei proferimenti, o atti linguistici, o terne ordinate di enunciati, tempi e persone; ma è più semplice concepire la verità come una relazione tra un enunciato, una persona e un tempo. Con questo approccio, la logica comune, così come viene intesa oggi, si applica come di consueto, ma soltanto a insiemi di enunciati resi relativi a uno stesso parlante e a uno stesso tempo<sup>15</sup>.

La teoria di Davidson appare così inaspettatamente vicina alla concezione aristotelica. Essa non è che la presa d'atto di uno status dell'espressione che la teoria fregeana ha fatto di tutto per annullare. La sostituzione della forma predicativa "S è P" con la forma funzionale  $Fx$  avrebbe infatti lo scopo, *innanzi tutto*, di eludere la copula, terzo termine inutile e fuorviante: la relazione fra oggetti e concetti è per Frege una relazione primitiva, essi costituiscono due parti di un tutto che si completano a vicenda, e perciò non c'è alcun bisogno di interporre tra di essi una copula o, come faceva Peano, un segno di appartenenza. Il platonismo di Frege consiste precisamente in questo suo prendere a modello non già la predicazione aristotelica, che attraverso la copula definisce la temporalità dell'appartenere (*hypárchein*) di un certo predicato a un soggetto, ma la partecipazione (*méthexis*) platonica, che indica un rapporto costitutivo dell'oggetto del tutto estraneo al tempo. A rigore, perciò, l'espressione  $Fx$  dovrebbe essere resa con una frase nominale: non "Socrate è uomo", ma "uomo Socrate", e questo *perché per Frege la verità di cui una proposizione è portatrice è una verità eterna*. Essa non dipende dal fatto di essere pensata o espressa, non ha di principio alcuna relazione con un enunciante o, per dirla in termini kantiani, con un Io penso, ma è assoluta, in sé: pensieri che non hanno bisogno di essere pensati, espressi in una lingua che tutt'al più è una lingua di angeli<sup>16</sup>.

C'è una certa alleanza tra la logica matematica, come la concepisce Frege, e la pretesa di conoscere l'in sé del mondo, pretesa che Kant ha bollato come dogmatismo: il sogno che essa persegue è quello della pura nominazione senza tempo, che ci consegna una sorta di «catechismo rude» e di «affermazioni di verità e di definizioni implacabili». Il problema centrale che riguarda la logica matematica nel suo rapporto con il linguaggio naturale, dunque, non è tanto quello di mettere in luce la forma logica profonda che soggiacerebbe alla forma grammaticale superficiale (intento che è meno dirompente di quanto si sia portati a valutarlo), ma più radicalmente

15 D. Davidson, *Verità e interpretazione*, tr. it. di R. Brigati, a cura di E. Picardi, Bologna, il Mulino, 1994, p. 84.

16 Cfr. R. De Monticelli, *Sulla lingua degli angeli*, in R. De Monticelli e M. Di Francesco, *Lingua degli angeli e lingua dei bruti*, «Teoria», 1/1989, pp. 69-137.

quello di cancellare la copula e, con essa, ogni funzione sintetica, in primo luogo ciò che ogni funzione sintetica porta con sé: il tempo. Una difficoltà, questa, alla quale si può ben attribuire la responsabilità di aver travolto persino il programma riduzionista ed estensionalista dell'empirismo logico: come tradurre infatti in un linguaggio di puri dati di senso, di entità referenziali, espressioni della forma "la qualità  $q$  è al punto-istante  $x$ ;  $y$ ;  $z$ ;  $t$ ", che, secondo Rudolf Carnap, dovrebbero costituire gli enunciati protocolari della costruzione logica del mondo? Come scrive Quine in *I due dogmi dell'empirismo*: «Carnap non sembrava [...] accorgersi del fatto che il suo modo di trattare gli oggetti fisici non riusciva a conseguire la riduzione non soltanto per via dell'incompletezza, ma in linea di principio»: la difficoltà sarebbe nel fatto che «il connettivo "è al" resta un connettivo aggiunto, non definito; i criteri ci dicono come usarlo, non come eliminarlo»<sup>17</sup>.

Questo rilievo è singolarmente simile a quello che Heidegger muove a Husserl, quando mostra l'impossibilità di ridurre quel che si dà a *comprendere* nel linguaggio a ciò che è percepito. Prendendo come esempio l'enunciato "questa sedia è gialla e imbottita", Heidegger si chiede:

Il problema è: questo enunciato trova completo riempimento nel percepito? Ogni intenzione dell'intenzionare completo e dell'enunciare è, conformemente alla percezione, dimostrabile nella cosa? [...] Io posso vedere la sedia, l'essere-imbottito e l'essere-giallo, ma il "questo", l'"è" e l'"e" non li vedrò mai in eterno, come vedo la sedia. Nell'enunciato di percezione risiede un'*eccedenza di intenzioni*, la cui dimostrazione non può essere sostenuta attraverso la semplice percezione della cosa<sup>18</sup>.

Come nell'obiezione di Quine a Carnap, non è solo questione di completezza: si tratta piuttosto di un'*eccedenza di senso* che, nella riduzione dell'intenzione al percepito, viene supposta eppure non avvertita. Che ne

17 W. v. O. Quine, *I due dogmi dell'empirismo*, in *Da un punto di vista logico*, tr. it. di P. Valore, Milano, Cortina, 2004, p. 58. Che la problematicità della scrittura funzionale consista nel suo non poter comunque eliminare la copula è messo in luce anche da C.H. Kahn: «Non è un caso che *Fa* sia letto comunemente come " $a$  è  $F$ ". E se *questo* è quanto intendiamo col verbo *essere* come segno di predicazione, dovrebbe esser chiaro che *essere* non può essere eliminato dalla struttura profonda, nella misura in cui la struttura profonda deve comunque mantenere una qualche analogia con le forme della logica predicativa. Ci deve essere *qualcosa* nella struttura degli enunciati che corrisponda alla forma  $Fx$ , e da qui alla forma  $x$  è  $F$  o  $S$  è  $P$ » (Kahn, *On the Theory of the Verb "To Be"*, in *Logic and Ontology*, a cura di M. K. Munitz, New York, New York University Press, 1973, p. 12).

18 M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, Genova, il Melangolo, 1991, p. 77.

vada qui in primo luogo del senso della copula, dell'“è”, simbolo di ogni connessione, di ogni sintesi, è un motivo in più per parlare, in tal caso, di ciò che Heidegger chiama “*oblio dell’essere*”: una comprensione soggiacente che però è coperta, non avvertita come tale.

Si può obliare l’essere, il suo senso: ma può questo oblio tradursi in una sua completa eliminazione dal linguaggio? La copula, come dicevamo, esprime, tramite le sue modalizzazioni, il tempo dell’evento enunciato *in riferimento al* tempo dell’enunciazione; porta perciò con sé inevitabilmente un riferimento al parlante, e, con ciò, tutto quello che al parlante appartiene: la svolta interpretativa impressa da Davidson alla filosofia analitica, implicante un ampio riferimento a intenzioni, atteggiamenti proposizionali, a modalità intrinseche all’espressione, non ha fatto altro che crearsi un varco attraverso l’impercettibile breccia costituita dall’“è”. Attraverso l’“è”, infatti, è ciò che Heidegger chiama “comprensione” a entrare prepotentemente sulla scena: la modalità propria di esserci del soggetto dell’enunciazione, che è il vero *consignificatum* della copula.

### 2.3. *Significare l’inoggettuale: sintesi e tempo*

Alla “rivoluzione copernicana” operata da Kant si deve un radicale cambiamento di prospettiva nella teoria del giudizio: essa infatti non fa più girare i predicati intorno al soggetto logico, ma l’intero giudizio intorno al Soggetto trascendentale. Perno di questa rivoluzione è la copula: tramite la copula, la *verità in sé* del giudizio diventa inevitabilmente una *verità per noi*, e solo così è una verità *oggettiva*. La copula designa questa relazione, questo “*per*” trascendentale senza il quale nessun giudizio sarebbe possibile: «la particella relativa “è” mira appunto a distinguere l’unità oggettiva delle rappresentazioni date, dall’unità soggettiva. Essa infatti designa la loro relazione con l’appercezione originaria e la loro *unità necessaria*, anche quando il giudizio stesso sia empirico»<sup>19</sup>. Il giudizio è oggettivo quanto più la copula esprime un nesso *necessario* con l’Io penso, un nesso, cioè, che non si limiti alla mera relazione per cui un *questo* è relativo a una coscienza empirica. La copula esprime la relazione trascendentale all’Io penso come relazione necessaria affinché ogni *questo* possa sussistere all’interno di una esperienza possibile: la consignificazione sintetica (e, con essa, quella temporale) è da Kant spostata dal piano logico-grammaticale a quello trascendentale. Lo sforzo costante di Kant è stato quello di

19 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., §19.

tematizzare un ambito che deborda quello della logica formale, mostrando come non fosse possibile estendere il modo tradizionale di comprendere il rapporto interno al giudizio – ovvero come un rapporto meramente logico di sussunzione o di inerenza tra soggetto e predicato – al rapporto trascendentale. La sua dichiarata insoddisfazione per il modo in cui i logici intendevano il giudizio («la rappresentazione di un rapporto tra due concetti»), con cui si apre il §19 della *Critica della ragion pura*, è dovuta, non solo al fatto che questa definizione resta all'interno del giudizio e quindi si confa solo ai giudizi categorici, ma non a quelli ipotetici e disgiuntivi, che comportano un rapporto *fra* giudizi e non fra soggetto e predicato (motivo qui per scorgere una volta di più la differenza fra le categorie nel senso kantiano, forme di sintesi per lo più extra-apofantica, e quelle aristoteliche, forme della sintesi intra-apofantica), ma soprattutto al fatto che in essa «non è determinato in che consista questo *rapporto*»<sup>20</sup>. Lo schema della concezione trascendentale del giudizio in Kant potrebbe perciò essere il seguente:

S è P	la relazione intra-apofantica si fonda, per mezzo della copula,
	su una relazione trascendentale all'Io penso
Io penso	

Il tratto verticale esprime l'atto costitutivo del giudizio che è funzione, tramite le categorie, dell'Io penso. Ogni categoria, pertanto, ovvero ogni forma di sintesi presente in un giudizio, di cui quella rappresentata dalla copula è solo la forma eminente, non può per Kant indicare una mera relazione logica, ma indica una relazione logica *per il tramite* della relazione trascendentale all'Io penso, grazie alla quale il tutto dell'esperienza si costituisce come un'unità. Così, nel giudizio ipotetico, sono le particelle “se... allora...” (il simbolo “→”), che non rappresentano nulla di oggettuale, a rimandare all'Io penso e a trovare in esso il loro fondamento.

La relazione cui allude la copula è dunque innanzi tutto una relazione trascendentale, una relazione all'Io penso che si fa immanente nel giudizio (nell'esperienza) ma non appartiene interamente al giudizio («sebbene ogni nostra conoscenza cominci *con* l'esperienza, non perciò essa deriva tutta *dalla* esperienza»<sup>21</sup>). Lungi dal costituirsi attraverso una elisione della copula, e quindi di ciò che essa designa - la relazione a un *Cogito* -, l'oggettività nel trascendentalismo riposa esattamente sulla necessità di questa relazione. Ma proprio perché necessaria, essa è in verità più generale e più fonamen-

20 *Ibid.*

21 Ivi, *Introduzione*, I.

tale di una relazione soltanto accidentale e soggettiva: allo scopo di elidere ogni relazione soggettiva, l'oggettivismo fregeano ha ritenuto di poter elidere ogni relazione tra soggetto e predicato, e con essa, dunque, anche quella trascendentale. Che in tal modo il linguaggio logico debba di diritto (se non di fatto) ridursi alla sintassi nominale (per cui sarebbe più corretto interpretare  $Fx$  come "uomo Socrate", e non come "Socrate è uomo") è un'esigenza prescritta dall'elisione stessa della relazione copulativa.

Un equivalente della copula è però nell'ideografia fregeana il segno di giudizio, ovvero quel tratto verticale anteposto al tratto orizzontale o segno di contenuto, che a sua volta precede il segno proposizionale:  $\mid -Fx$ . Giustamente Russell osserva che il tratto orizzontale non esprime una vera relazione copulativa, ma il semplice oggetto della rappresentazione o il mero contenuto di pensiero ("il freddo del vento"), mentre è il tratto verticale a indicare una relazione copulativa, e dunque un vero atto giudicativo, l'idea, cioè, che un certo contenuto è da assumere come vero o falso ("il vento è freddo"). Sullo scia di Meinong, Russell intende allora questa distinzione come due modi diversi di dirigersi a uno stesso oggetto: la "è", insomma, introdurrebbe una differenza di senso, ed è questo il motivo per cui alla fine egli riterrà che il segno di giudizio non può essere considerato un componente del rappresentato, come lo sono invece i predicati. La premessa tacita, osserva Eva Picardi, è che a ciascun segno componente di una proposizione logica corrisponda un *costituente* esterno alla proposizione<sup>22</sup>. Questo tratto verticale, al pari della copula che per Kant è simbolo dell'appercezione pura e per Aristotele consigna il tempo, alluderebbe dunque a qualcosa di non oggettuale, che come tale non può trovare nell'enunciato alcuna rappresentazione piena.

Ma che al tratto verticale non corrisponda alcun componente esterno alla proposizione significa necessariamente anche che esso sia qualcosa di *non costitutivo*?

C'è un'ironia sottile nella constatazione cui Frege e Peano, entrambi appassionati cultori dell'ideale leibniziano di una *lingua characterica*, giunsero al termine delle loro indagini: ciò che infonde vita nei segni dell'ideografia non è compiutamente esprimibile al suo interno. Nondimeno, la ricerca della notazione logica perspicua non è né futile, né chimerica. Indirettamente l'ideografia

22 E. Picardi, *Frege, Peano e Russell sulle idee primitive della logica*, in *La filosofia di Gottlob Frege*, a cura di N. Vassallo, Milano, Franco Angeli, 2003, p. 203. L'A. osserva comunque che su questo punto Russell cambiò in seguito opinione, su cui si veda E. Picardi, *La chimica dei concetti. Logica, linguaggio, psicologia 1879-1927*, il Mulino, Bologna, 1994.



permette di circoscrivere quel che sfugge alla rappresentazione simbolica vera e propria: il tendere verso la verità cui aspira il pensiero, fissato sulla pagina da un segno davvero *sui generis* qual è il tratto verticale<sup>23</sup>.

Se il segno verticale di giudizio rappresenta qualcosa, si tratta del *tendere* del pensiero alla verità: non è questo un modo di designare la relazione *trascendentale*, quel «bisogno metafisico» di verità che costituisce una disposizione naturale dell'uomo, indice della sua finitezza (e cioè della sua temporalità) e fondamento – dunque altrettanto *costitutivo* – dell'oggettività del conoscere? Il segno verticale, o la copula, non allude allora – in maniera necessariamente *verticale*, cioè tale da portare a trascendere il giudizio – a quel luogo che rende possibile ogni verità sul mondo, e che Heidegger chiama il Ci dell'Esserci, o “apertura”?

Queste domande tracciano una linea di sviluppo della riflessione sul giudizio che è alternativa a quella della *lingua characterica*, nel senso che cerca di cogliere esattamente ciò che questa non può rappresentare, e che perciò si avvale di una diversa logica, una logica trascendentale. Essa, come precisa Kant, si occupa del «che» (*dass*) e del «come» (*wie*) dell'oggetto, costituito in un giudizio: che in Kant il termine “giudizio” sia sinonimo di “enunciato”, non è un'imprecisione che Frege avrebbe poi corretto, e questo perché per Kant non c'è enunciato senza relazione trascendentale al Soggetto, cioè senza copula. L'enunciato fregeano non è un giudizio perché l'espressione funzionale *Fx* (puro pensiero angelico) ha, o pretende di avere, uno statuto nominale, confermato dal fatto che per Frege le proposizioni sono nomi del vero e del falso: dovendo esse esprimere la verità *in sé*, non possono significarla che indipendentemente dal tempo. Ma se la forma “S è P” è un modo di darsi originario dell'oggetto, allora non c'è verità *in sé* che non sia anche per noi, dal momento che l'“è”, con cui è indicata in generale ogni funzione sintetica, coesiva, è ineliminabile dalla struttura profonda dell'enunciato e sta a significare esattamente il *per noi* della sua verità. Senza la relazione che essa significa, non c'è sicuramente alcuna esperienza, e quindi alcun oggetto, ma solo “anonimi” dati sensoriali.

Quando si parla di “trascendentale” si è però portati a intendere ancora qualcosa sì di costitutivo, e perciò – la conseguenza appare inevitabile – di atemporale: la logicizzazione dell'Estetica kantiana da parte del neokantismo è alla fin fine una sorta di fraintendimento delle intenzioni di Kant, il quale proprio nell'Estetica vedeva invece il limite della completa intellettualizzazione dell'esperienza. Tale limite è nella natura temporale e non

23 Ivi, p. 207.

logica di ogni sintesi, e persino dunque di quella sintesi suprema che porta all'unificazione dell'esperienza, funzione dell'Io penso: che il rapporto trascendentale fondativo del rapporto apofantico (sintetico) sia temporale è però qualcosa che Kant stesso non avrebbe, secondo l'interpretazione heideggeriana contenuta in *Kant e il problema della metafisica*, ancora visto completamente. Una tale ipotesi collocherebbe la concezione kantiana della copula nel solco della tradizione aristotelica che si richiama al *De interpretatione*; Heidegger lo nota commentando il passo in cui Aristotele introduce la significazione temporale della copula:

Da questa interpretazione di Aristotele, breve ma fondamentale, del significato dell'essere in quanto "è" desumiamo tre elementi: 1. Il significato-guida dell'"è" è il significare-in-aggiunta (*Dazu-bedeutend*). Non è un significato autonomo, come il nominare qualcosa: nella funzione semantica in quanto tale il significato dell'"essere" e dell'"è" è già riferito a ciò che è. 2. In ciò che ha significato-in-aggiunta, l'"è" significa *sintesi, collegamento, unità*. 3. L'"è" non significa *pragma*, non significa *una cosa*. Ora, secoli dopo, Kant ha dato la stessa interpretazione dell'"è", forse senza conoscere questo passo di Aristotele, ma sotto la guida della tradizione, che egli in questa interpretazione della copula ha afferrato con maggiore profondità<sup>24</sup>.

Paradossalmente, è la stessa distinzione tra Estetica e Logica, fra forme dell'intuizione e categorie, ovvero tra sintesi temporale e sintesi intellettuale, a non consentire di vedere ancora esattamente nella copula il fenomeno in cui *entrambe* queste funzioni di sintesi si fondono e trovano il loro fondamento, di vedere cioè l'intimo nesso tra *consignificatio temporis* e *consignificatio compositionis*. Esso però traspare chiaramente, come noterà Hegel, nel ruolo attribuito all'immaginazione trascendentale, l'abisso sul quale Kant, secondo Heidegger, non ha osato gettare lo sguardo, che lo ha trattenuto al di qua di una Analitica dell'Esserci, e cioè di una ontologia dell'essere finito, temporale.

#### 2.4. La proposizione speculativa: il tempo del sapere

L'ancoraggio della verità a una condizione trascendentale (l'Io penso) o all'esistenza di un essere finito (l'Esserci) costituisce un percorso all'interno del quale una tappa decisiva, e per molti versi alternativa, è rappresentata dalla concezione hegeliana del giudizio: la struttura del giu-

24 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 415 [modificata].

dizio, che vincola soggetto e predicato senza esporre il movimento della loro identità, fissata tramite la copula, non è per Hegel adeguata ad esprimere la verità, essendo questa non un mero risultato, ma il risultato insieme con il suo divenire<sup>25</sup>. Di qui l'esigenza di esplicitare questo movimento della verità, un movimento oggettivo, che è anteriore e correlativo al movimento soggettivo del sapere: essere e pensiero, verità e certezza, realtà e coscienza, soggetto e oggetto, ovvero positivo e negativo, sono presi in un movimento la cui dialettica è data proprio dall'impossibilità di scinderli, di separarli completamente. Questo movimento del sapere e della verità è mostrato non dalla copula, che fissa solo un momento di tale movimento, ma dal sillogismo, che dà sostanza alla mediazione che esso suppone.

Il razionale o, come si esprime Kant, l'a priori di questo giudizio, l'identità assoluta, non si presenta come termine medio nel giudizio, bensì nel sillogismo; nel giudizio essa è soltanto la *copula* "è", un non-cosciente, e il giudizio stesso è solo la manifestazione predominante della differenza. [...] La *copula* non è un pensato, un conosciuto, ma esprime precisamente il non-essere-conosciuto del razionale; ciò che si manifesta ed è nella coscienza è soltanto il prodotto, sotto l'aspetto dei termini del contrasto, soggetto e predicato, e solo essi sono posti nella forma del giudizio, non il loro esser-uno come oggetto del pensare<sup>26</sup>.

La fissità *temporale* della copula ritrasferisce insomma sul lato soggettivo, quello del sapere, la fissità della verità che nella frase nominale riguarda il suo contenuto oggettivo: in giudizi vengono espresse verità fatte, «chi le possiede pensa che non sia più necessario ritornare su di esse; anzi, poste a fondamento, stima non solo di poterle esprimere, ma anche di poter con esse sentenziare e condannare»<sup>27</sup>. Esse si dispensano dall'esperienza e si presentano come un «ottimo surrogato della lunga via della cultura, di quel ricco e profondo movimento per cui lo spirito giunge al sapere, quasi come si decanta la cicoria quale surrogato del caffè»<sup>28</sup>. Sono queste le verità che si spacciano per "senso comune", e che «si trovano da secoli

25 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1985, I, Prefazione.

26 G. W. F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, tr. it. di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, p. 142. Sulla critica di Hegel a Kant a partire dall'esigenza kantiana del "terzo termine" come momento sintetico che però sarebbe in lui rimasto del tutto formale, cfr. J. Beaufret, *Hegel et la proposition spéculative*, in *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne*, Paris, Les Editions de Minuit, 1973.

27 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 55-56.

28 *Ibid.*

nel catechismo, nei proverbi popolari ecc.»<sup>29</sup>: verità che pretendono di essere credute in forza del loro mero carattere affermativo come un “credo”, come delle verità di fede che si dicono in giudizi, cioè nella forma di una divisione (*Ur-teil*, giudizio, è per Hegel “separazione originaria”) che, nel momento stesso in cui unisce il soggetto al predicato, divide il contenuto giudicato dal sapere. La copula è il crocevia di questa “sintesi diairetica”, che fa della fede la prospettiva propria dell’essere finito, separato: fede (verità non saputa, e cioè accettata così come si dà) e intelletto (staticità della definizione concettuale) sono pertanto per Hegel prospettive correlative, alle quali si oppone la sua concezione del concetto come vita, unità dinamica di contenuto e forma, automovimento, spirito.

La concezione kantiana, che egli ritiene ancora legata a questa dimensione della fede, poiché sottrae alla ragione la possibilità della *conoscenza* dell’in sé, costituisce per Hegel un superamento, che però resta solo parziale, della concezione tradizionale del giudizio: Kant vede giustamente che la relazione tra il Soggetto trascendentale e i suoi contenuti non è assimilabile a quella tra soggetto e predicato, e cioè che la relazione intra-apofantica non può diventare il modello per comprendere anche la relazione extra-apofantica: estrapolazione che invece aveva condotto Cartesio a definire il Soggetto come una *res cogitans*, quasi che i suoi contenuti si trovassero in relazione ad esso come dei predicati in rapporto alla sostanza. Ma, mantenendo la rigidità del rapporto interno al giudizio, Kant ha giocoforza esteso questa rigidità anche al rapporto trascendentale, concependo il Soggetto trascendentale come il “punto fisso” al quale si ancora la variabile molteplicità dell’esperienza. «Questo soggetto costituisce la base alla quale il contenuto viene legato e sulla quale il movimento corre su e giù»<sup>30</sup>.

Nel modo raziocinante o intellettuale di comprendere il giudizio, il pensare si muove infatti dal soggetto al suo predicato, ma o ritrova l’elemento sostanziale nel predicato stesso (come nel rapporto di sussunzione) o lo ritrova nel soggetto (come nel rapporto di inerenza); in entrambi i casi, il movimento si arresta da una parte o dall’altra, «trattenuto da una tale pesantezza». L’Io kantiano è secondo Hegel legato ai suoi contenuti da un rapporto simile a quello di inerenza: «qui al posto di quel soggetto subentra lo stesso Io che sa, ed è il vincolo dei predicati non che il soggetto che li sostiene»<sup>31</sup>. La copula è il vincolo di questa relazione.

---

29 Ivi, p. 57.

30 Ivi, p. 50.

31 *Ibid.*

Distruggere tale forma del giudizio, «che implica in sé la differenza di soggetto e predicato»<sup>32</sup>, significa allora, per Hegel, distruggere questo *modo di comprendere* la loro relazione. Ciò è possibile facendo quel che Kant non ha osato fare, e cioè ritrasferendo integralmente la relazione trascendentale (che non è assimilabile a un rapporto sostanziale né di inerenza) all'interno del giudizio, portando cioè la coscienza e la sua dimensione negativa dentro il giudizio, facendone così il vero motore della realtà: il giudizio dice la realtà ma deve al contempo riflettere, speculativamente, il movimento del sapere. La proposizione speculativa o filosofica,

appunto perché proposizione, risveglia l'opinione della comune relazione tra soggetto e predicato, e del comune comportamento del sapere. Tale comportamento e l'opinione connessavi vengono distrutti dal contenuto filosofico della proposizione; l'opinione si accorge che altro intendevasi da quello ch'essa medesima intendesse; e, con questa correzione della propria opinione, il sapere è costretto a ritornare sulla proposizione e ad intenderla, ora, diversamente.<sup>33</sup>

Questo movimento di ritorno non appartiene, e non può essere esposto nel semplice giudizio, che perciò non è la forma adeguata della verità: essa è esponibile solo in una concatenazione dialettico-sillogistica di giudizi. Una tale dimensione speculativa e di ideale reversibilità del percorso temporale è la temporalità dello spirito: lo spirito, infatti, è per Hegel "ritorno", e in tal senso è negazione della negazione. Questa idea da una parte trattiene Hegel all'interno di una tradizione che ha concepito il movimento del sapere e della realtà a partire da un'identità di fondo che si tratta di esprimere, ristabilire, restaurare (si pensi per questo alla forma del sillogismo disgiuntivo, che per Hegel costituisce la forma suprema del reale<sup>34</sup>), e dall'altra lo allontana dalla forma della temporalità *finita* irreversibile, che ha nell'evento della morte il suo punto di non specularità e di asimmetria<sup>35</sup>.

---

32 Ivi, p. 51.

33 Ivi, 53.

34 G.W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 1989, §§191 e 575-577.

35 In che misura la temporalità della proposizione speculativa costituisca una forma "razionalistica" di temporalità (sul modello della temporalità reversibile della meccanica razionale), e quindi persino antitetica a quella, irreversibile, introdotta dal cristianesimo, è una questione di non poca importanza. Su ciò mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *Tempo e giustizia. Sulla lettura heideggeriana di Anasimandro*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», vol. XI, n.1 (2009), pp. 9-24.

L'esposizione del sapere costringe dunque inevitabilmente a debordare la forma del giudizio, a distruggere, in primo luogo, la fissità temporale della copula, che aggancia il contenuto giudicato a un *momento* del tempo e lo tien fermo come una base rispetto alle sue determinazioni. Il Soggetto è piuttosto da concepire come *il divenire dell'oggetto*: «il Sé non è un quieto soggetto che, immoto, sostenga gli accidenti; è anzi l'automoventesi concetto che riprende in sé le sue determinazioni»<sup>36</sup>. Se la maniera razionante si limita a esprimere il vero come sostanza, Hegel intende completare speculativamente questo programma mostrando che esso è, altrettanto decisamente, Soggetto<sup>37</sup>.

La concezione hegeliana del giudizio è il tentativo di superare ogni posizione di verità che sia esposta in forma di *tesi* priva di movimento: l'enunciazione di identità (a cui si riduce in fondo, come abbiamo visto, il contenuto della frase nominale) potrebbe infatti essere considerata immune da una qualche consignificazione temporale. Hegel vuole però negare che così possa esprimersi davvero una qualche verità: la verità è esperienza, nella quale soltanto ogni giudizio, e persino la posizione di identità, *diventa* un sapere. Hegel qualifica questo movimento del pensiero, che si eleva al sapere tramite l'esperienza, come *oggettivo*, aspetto questo che può indurre a un confronto con l'oggettività che Frege riconosce al pensiero<sup>38</sup>: tuttavia, l'oggettività di Frege è realizzata al prezzo di escludere il sapere dall'oggetto, mentre per Hegel è esattamente il sapere a *costituire* l'oggetto, il quale non è qualcosa di immobile, un'entità atemporale, e ciò secondo la torsione specificamente eraclitea che egli imprime all'identità parmenidea di essere e pensiero. In Frege la copula scompare per realizzare l'atemporalità dell'oggetto logico; in Hegel essa scompare per svincolare il sapere dalla fissità temporale a cui lo costringe (fissità che cristallizza il contenuto giudicato facendone un contenuto di fede): il tempo non appartiene semplicemente al movimento fenomenologico della coscienza singola, che nel suo itinerario scoprirebbe una verità già data, ma appartiene intrinsecamente alla manifestazione dello spirito, alla sua autoesposizione tramite il suo automovimento. Da questo punto di vista, non ci può essere prospettiva più distante da quella fregeana: ciò che le divide è l'apparire e lo scomparire della copula nell'esposizione del sapere, il cui intervallo costituisce lo spazio vitale dell'essere finito.

36 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, p. 50.

37 Ivi, p. 13.

38 Cfr. F. D'Agostini, *Pensare con la propria testa. Problemi di filosofia del pensiero in Hegel e Frege*, in *La filosofia di Gottlob Frege*, a cura di N. Vassallo, cit., pp. 59-94.

## 2.5. Dal tempo alla consignificatio existentiae

Fin qui, l'interpretazione della copula è rimasta tutto sommato confinata all'interno di una tematica fondamentalmente gnoseologica: conoscere è giudicare, e quel di cui ne va nel giudizio è la verità. Tuttavia, non c'è gnoseologia che possa prescindere da una questione di carattere ontologico: condizione necessaria – sebbene non sufficiente – della verità di un giudizio è l'esistenza del soggetto. Dire di un giudizio che è vero, pertanto, equivale ad asserire innanzi tutto che il soggetto, del quale si afferma che è così e così, esiste. *Aliquid est*. Implicitamente, dunque, la copula si carica, in un giudizio vero, di un'ulteriore significazione: quella esistenziale, da cui dipende la sua funzione assertiva. Che  $Fx$  sia vero, significa innanzi tutto che  $\exists x = a$ , tale che  $Fa$ <sup>39</sup>.

Per le teorie della denotazione presupposto della verità è perciò l'esistenza di oggetti corrispondenti ai nomi: la nominazione, in quanto funzione grammaticale specificamente preposta a denotare tali entità, assume pertanto un ruolo primario. Il nome è ciò che è capace di significare indipendentemente dal tempo: di conseguenza, ciò che è detto esistere, perché denotato da un nome, è in sé, ovvero nella sua essenza, atemporale. Temporalità sono solo i suoi accidenti. Da ciò dovrebbe conseguire che il tempo, in sé, non può essere nominato<sup>40</sup>: l'idea che sia la copula – che in effetti non è un nome né un termine – a significare il tempo, è perciò una diretta conseguenza di questo teorema. La forma di questa significazione sfugge alla logica della denotazione, vale a dire alla logica tout court.

39 Si tratta della nota teoria brentaniana del giudizio doppio, seconda la quale ogni giudizio categorico è scindibile in due giudizi, uno relativo all'esistenza dell'oggetto e l'altro di tipo predicativo: "Socrate è saggio" è perciò analizzabile nella forma "Socrate esiste" e "Socrate è saggio" ( $\exists x$  e  $Fx$ ). Tale teoria ha degli antecedenti nelle concezioni medioevali, in particolare nella dottrina di Tommaso d'Aquino, il quale interpretava la *consignificatio temporis* della copula come attualità dell'oggetto intenzionato alla mente: «In primo luogo [essa] significa ciò che cade nell'intelletto nel modo dell'attualità assoluta: "è" significa "essere in atto"». È il principio della in-esistenza intenzionale dell'oggetto, ovvero della sua immanenza all'intenzione, che sarà affermato anche da Brentano.

40 Nel §36 delle sue lezioni sulla fenomenologia interna del tempo, Husserl cogliendo bene la difficoltà insita nel tentativo di nominare il tempo, scrive che il tempo «è l'assoluta soggettività e ha le proprietà assolute di qualcosa che si può indicare, con un'immagine, come *flusso* [...]. Nel vissuto dell'attualità, noi abbiamo il punto-fonte originario e una continuità di momenti di risonanza. Per tutto questo ci mancano i nomi» (E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. di A. Marini, Milano, Franco Angeli, 1998, p. 102).

Ma è trasferendo esattamente questa logica – che comprende cioè l'esistente come correlato di un nome – alla problematica epistemologica di una fondazione del sapere nel Soggetto conoscente che Cartesio (il quale ha trasmesso a Kant la definizione del giudizio come atto di sintesi e di separazione tra idee) è giunto ad affermare il *sum* del *cogito* come sostanza. La critica di Kant alla sostanzializzazione dell'Io penso mostra perciò la sua piena consapevolezza che dall'"è" del giudizio, in quanto fondamento trascendentale dell'oggettività del sapere, non si può dedurre alcuna *res*: la copula non nomina alcuna realtà (essa, diceva Heidegger nel commento al *De interpretatione* dianzi citato, non ha un significato autonomo, come accade per i nomi, e perciò non significa *una cosa*).

L'esistente significato dalla copula non è sostanza: è questa la conseguenza che Heidegger trae, sulla scia di Kant, dalla deduzione trascendentale, la quale assume così una peculiare torsione ontologica, in quanto esplicitazione della consignificazione dell'Esserci presente in ogni giudizio, quell'*Ego sum* sottinteso in ogni *Cogito*. Se un giudizio vero e oggettivo implica, come condizione della sua possibilità, un'esistenza, questa è innanzi tutto l'esistenza di quella *x* su cui si fonda una tale oggettività, ovvero l'Io penso:

Che cos'è qui l'incognita *x*, su cui si appoggia l'intelletto, quando crede di trovar fuori del concetto A un predicato B, ad esso estraneo, e che, ciò malgrado, stima con esso congiunto? Non può essere l'esperienza, poiché il principio citato aggiunge questa seconda rappresentazione alla prima non solo con universalità maggiore [di quella che può dare l'esperienza], ma altresì con la nota della necessità, e perciò del tutto a priori, e in base a semplici concetti<sup>41</sup>.

La copula, in quanto espressione dell'oggettività della conoscenza, attesta un tale soggetto; anzi, per Heidegger, attesta tale soggetto come Esserci. Attraverso la copula, il giudizio, e dunque la verità, è ancorato all'Esserci. È questo il senso della frase «*"C'è" verità solo perché e fin che l'Esserci è*»<sup>42</sup>: se la dimensione trascendentale, condizione della verità, non può essere una componente dell'enunciato, ne è però l'"orizzonte di possibilità", l'apertura, il Ci nel quale Esserci e mondo si coappartengono. Nella loro relazione *necessaria* sta la forma autentica della sintesi a priori: la "è" del giudizio esprime, attraverso la sua consignificazione temporale, questa condizione necessaria della verità come verità *per noi*, cioè per un essere finito. Non dunque *aliquid est* – formula in cui si riassume il realismo della

41 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., Introduzione, IV.

42 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. §44,c.



metafisica scolastica - è la condizione di verità del giudizio, ma, innanzi tutto, cioè prioritariamente, *aliquis est*.

Già la concezione aristotelica della *consignificatio temporis*, come abbiamo visto, conduceva in questa direzione: il tempo significato nel giudizio è funzione dell'esser ora del soggetto dell'enunciazione. Il che significa: ancor prima di esser vero, cioè di implicare l'esistenza dell'oggetto denotato dal soggetto logico, il giudizio implica l'esistenza di tale soggetto dell'enunciazione. Che tutto questo passi attraverso la *consignificatio temporis* è un filo rosso che lega insieme la dottrina aristotelica, la concezione kantiana del giudizio come funzione dell'unità sintetica dell'appercezione e l'ermeneutica ontologica heideggeriana.

Si tratta, quindi, per Heidegger di ripensare in chiave ontologica la problematica del giudizio: la "è" non esprime una semplice relazione tra il soggetto e il predicato, ma il Ci dell'Esserci. Fondamento delle sue consignificazioni sintetica e temporale, è la sua *consignificatio existentiae*.

[Q]uanto il concetto di "giudizio" influisca sulla problematica ontologica, risulta chiaramente dal fenomeno della *copula*. [...] Ma se i caratteri semplicemente formali di "relazione" e di "legame" non possono portare alcun contributo fenomenico all'analisi concreta della struttura del *logos*, risulterà chiaro che il fenomeno a cui si allude con il termine "copula" non ha nulla a che fare con quelli di legame e di collegamento. L'"è" e la sua interpretazione - sia che l'"è" venga espresso esplicitamente o si faccia ricorso alla desinenza verbale - cadono nel dominio problematico dell'analisi esistenziale, perché l'asserzione e la comprensione dell'essere sono possibilità esistenziali dell'essere stesso dell'Esserci<sup>43</sup>.

L'ermeneutica ontologica consegue dunque a un superamento dei confini della problematica gnoseologica, ristretta al problema della verità, in direzione del problema del senso, cioè della comprensione: non è infatti solo la sintesi di cui c'è oggetto possibile, vale a dire il giudizio che ci presenta un oggetto d'esperienza, ad attestare l'Esserci. La sua "presenza" è implicata da *ogni* qualsivoglia sintesi: persino nel giudizio privo di oggetto, contraddittorio o assurdo, e cioè *logicamente* insensato, che quindi a rigore neanche si potrebbe chiamare "giudizio", perché privo di valore conoscitivo, è possibile, e anzi si deve, presupporre un'esistenza. Anche nel delirio e nella follia, nel discorso incoerente - nell'assenza, cioè, di giudizio - la sintesi pur minimale che esso mostra attesta un'esistenza, un Ci, e dunque un senso, per quanto non inscrivibile nella sensatezza logica,

---

43 Ivi, §33.

che si riduce pur sempre alla costituzione di un *oggetto* possibile. Questo fenomeno è quel che altrove ho chiamato “comprensione radicale”<sup>44</sup>: anche nelle iscrizioni o nelle frasi più indecifrabili è insita una comprensione minimale, che non riguarda il loro contenuto, ma, per così dire, la loro *forma*, la loro condizione stessa di possibilità in quanto “iscrizioni” e frasi. Il fatto stesso che esse vengano riconosciute come indecifrabili o incomprensibili comporta il riconoscimento del loro rapporto con un Esserci che le ha prodotte. La “comprensione radicale” (un’espressione che ricalca evidentemente quelle di traduzione e di interpretazione radicale, dovute a Quine e a Davidson) riguarda questo contenuto minimale e assolutamente incancellabile, che non può non essere compreso in ogni oggetto riconosciuto come attualmente o potenzialmente dotato di senso, e che consiste nella relazione di un tale oggetto al soggetto della sua produzione, ovvero a un Esserci. Perché è l’Esserci, in quanto è nel mondo, ad aver innanzi tutto senso, non l’oggetto: «Il senso è un esistenziale dell’Esserci e non una proprietà che inerte all’ente o che gli sta “dietro” o che vaga in qualche “intermondo”». Solo l’Esserci “ha” senso, e ciò perché l’apertura dell’essere-nel-mondo non è “riempibile” che attraverso l’ente in essa scoperto»<sup>45</sup>.

Se il tempo svolge un ruolo *costitutivo* nell’espressione della verità in un giudizio, ciò è dovuto al fatto che il fondamento – cioè il soggetto - di ogni giudizio (ovvero l’Esserci) è temporale. Una verità eterna, senza tempo, non avrebbe perciò senso per noi. Essa dovrebbe elidere la condizione di possibilità del giudizio, dovrebbe di principio cancellare quel che noi, di fatto, comprendiamo in un giudizio, tramite una qualsivoglia sintesi, sia essa espressa o meno da ciò che grammaticalmente identifichiamo come copula. Questa comprensione non è esteriore e successiva, e quindi di principio prescindibile, all’espressione della verità, ma è invece costitutiva, quantomeno di ciò che *per noi* è verità. Attraverso il Ci dell’Esserci, *ogni* verità, anche quella che concerne presunti enti atemporali, è, in maniera radicale, *temporale*. Il senso dell’essere *in generale* è quel che non può non essere compreso quando si dice “è”: il tempo.

44 Cfr. G. Chiurazzi, *Indecifrabilità e comprensione radicale*, in *Immagine e scrittura. Filosofia, pittura, schema*, a cura di L. Bagetto e J.-C. Lévêque, Roma, Casini Editore, 2009, pp. 99-119.

45 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §32.

## CAPITOLO III

### L'ESPERIENZA DELLA VERITÀ COME ESPERIENZA DEL TEMPO

#### 3.1. *La forma della verità: deissi ed ellitticità del giudizio*

La contestazione heideggeriana della concezione tradizionale della verità come corrispondenza o adeguazione tra la mente e la cosa è fatta in vista di una concezione più profonda e originaria: non dunque perché “inadeguata” – il che produrrebbe una contraddizione performativa, poiché implicherebbe il suo uso allo scopo di contestarla –, ma perché derivata. Questa precisazione consente di fugare un fraintendimento cui la nozione heideggeriana di verità è stata spesso esposta: quello di rinunciare del tutto alla nozione di corrispondenza o adeguazione, di lunga e consolidata tradizione, a favore di una nozione molto più inconsistente, mistica, se non proprio fumosa. In realtà, lo stesso Heidegger riconosce la legittimità della concezione della verità come adeguazione, al punto da dire che, se essa ha resistito per così tanto tempo, deve certamente contenere in sé qualcosa di positivo<sup>1</sup>.

Le considerazioni svolte nei capitoli precedenti ce ne danno un'indicazione. Il passaggio dal piano predicativo a quello antepredicativo dell'esistenza dell'Esserci è infatti richiesto dal fatto che, perché ci sia enunciato, occorre che ci sia qualcuno che enunci; perché ci sia affermazione o negazione – condizioni della verità, per Aristotele –, occorre che nel giudizio ci sia un verbo<sup>2</sup>, il che comporta inevitabilmente una *consignificatio tem-*

---

1 «La definizione della verità come “adeguazione”, *adaequatio, homoíosis*, è certamente assai generica e vuota. Ma essa deve pur avere in sé qualcosa di valido se si è mantenuta nonostante il mutare delle interpretazioni della conoscenza di cui la verità costituisce comunque un predicato essenziale. Ci proponiamo ora di analizzare i fondamenti di questa “relazione”. *Cos'è ciò che in questo complesso relazionale, adaequatio intellectus et rei, è inesPLICITAMENTE con-posto? Quale carattere ontologico ha il con-posto come tale?*» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 330-331).

2 «Senza verbo non vi è nessuna affermazione né negazione. Infatti è o *sarà o era o diventa* o tutti gli altri termini di questo genere da quanto si è posto sono verbi,

*poris*, ovvero una coordinazione deittica del giudizio rispetto al soggetto dell'enunciazione, all'Esserci. Non è un caso che il termine "Esserci" (*Da-sein*, che significa anche "esistere") sia un termine deittico, né più né meno dell'espressione "Io penso" con cui si designa il soggetto trascendentale. Questa "deissi originaria" costituisce il punto di coordinazione temporale e spaziale di ogni predicazione e di ogni giudizio, e quindi della verità.

Il riferimento deittico dell'enunciato al momento della sua enunciazione introduce dunque una sorta di "occasionalità trascendentale" nella concezione della verità: gli enunciati occasionali sono quelli che non contengono completamente il loro contenuto di senso, come ad esempio "oggi piove". Sono tali tutti gli enunciati che includono riferimenti deittici quali gli avverbi spazio-temporali e i pronomi di prima e seconda persona, "io" e "tu". Un enunciato di questo tipo è "incompleto": può – almeno apparentemente – essere completato esplicitando nell'enunciato i suoi riferimenti deittici, ad esempio nella forma "Il 5 maggio 2010 a Parigi piove". La questione però è se una tale fissazione cronologica li elimini davvero: come infatti definire "il 5 maggio 2010" o il luogo in cui si trova Parigi? Solo apparentemente la datazione è indipendente dal parlante: ma non c'è alcun modo di determinare l'anno 0, a partire dal quale si definisce l'anno 2010, se non come quell'anno che corrisponde a *2010 anni fa* (e cioè partendo dall'oggi, che è il tempo del parlante); non c'è alcun modo di definire il luogo in cui si trova Parigi, se non partendo dal luogo in cui *io* ora mi trovo. Nessun riferimento temporale o spaziale è possibile senza rimandare in maniera più o meno diretta alla posizione del parlante: a meno che non si concepiscano lo spazio e il tempo come assoluti, cioè come *sensorium dei*. Se quindi ogni riferimento spazio-temporale riconduce sempre, prima o poi, alla deissi del parlante – e cioè alla particolare maniera in cui si grammaticalizza il parlante nell'enunciato –, allora ogni enunciato è sempre essenzialmente occasionale, e cioè *incompleto*, caratterizzato da una ellitticità essenziale e insuperabile.

Questa ellitticità<sup>3</sup> è inerente alla strutturazione grammaticale o sintattica del giudizio, e cioè alla sua *forma*: che il *contenuto* giudicato sia "eternamente" vero non fa per questo difficoltà alcuna; quel che è inevitabilmente temporale – perché segnato da una deissi incancellabile – è la forma della

---

perché in più significano il tempo» (Aristotele, *De int.* 10, 19b 12-14).

3 Questo carattere ellittico del giudizio, e in generale di ogni relazione all'ente, porta a ridefinire la rivoluzione copernicana operata da Kant nei termini di una "rivoluzione kepleriana". Cfr. G. Chiurazzi, *Sul concetto di "avere" in Heidegger. La rivoluzione "kepleriana" dell'ermeneutica*, «aut aut», 291-292, maggio-agosto 1999, pp. 127-146.

verità (l'equivalente di quel che Kant chiamerebbe "la forma dell'esperienza"), e cioè la sua condizione trascendentale di possibilità. Temporale è perciò la forma stessa della verità: le leggi di Newton prima della loro scoperta non erano vere, il che non significa che fossero false<sup>4</sup> ma solo che non avevano la forma possibile dell'esser vero, non erano cioè *formulate* in un giudizio. E questa formulazione è avvenuta per la prima volta con Newton. Tutto questo equivale a dire che portatori della verità (ovvero: ciò che può essere vero o falso), come abbiamo visto nel cap. II, non sono le proposizioni, né gli enunciati, ma le enunciazioni o proferimenti. La "relazione identica e immutabile" tra presunte proposizioni in sé e stati di cose non esclude la sua iscrizione sullo sfondo di una temporalità espressa come riferimento deittico all'enunciante.

### 3.2. Corrispondenza e metafisica

La concezione della verità come corrispondenza, lungi dall'essere falsa, è dunque per Heidegger una concezione derivata che va indagata nelle sue presupposizioni ontologiche: lungi dall'esserne la soluzione, è solo l'impostazione di un problema<sup>5</sup>. Essa, in sostanza, "coprirebbe" una dimensione della verità più radicale, che così resta nell'oblio. Non si tratta tanto di pervenire a un diverso concetto di verità, quanto piuttosto di esplicitare un concetto non alternativo, ma più originario, e che anzi è presupposto dall'idea stessa di adeguazione. Come abbiamo visto, uno di questi presupposti è quello della *consignificatio existentiae* del soggetto dell'enunciazione, mediata dalla *consignificatio temporis*. Ma questa strada, che porta a individuare nel tempo la forma trascendentale della verità, può essere seguita anche per altra via: non *a parte subjecti*, e cioè in direzione del soggetto dell'enunciazione, ma *a parte objecti*, e cioè in direzione dell'oggetto denotato. Si tratta di una via non più grammaticale ma fenomenologica. Perché ci sia adeguazione tra la mente o un'asserzione e le cose, queste devono infatti essere preliminarmente manifeste: «L'asserzione è vera nella misura in cui si *commisura* ad alcunché di già vero, cioè all'ente in quanto ciò che è svelato nel suo essere. La verità, intesa come questa *conformità*,

4 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 44,c.

5 «[L]a definizione della verità come *adaequatio* è l'inizio, non ancora la risposta, il punto di partenza della posizione del problema, non ancora la soluzione» (M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, tr. it. di G. Moretto, Genova, il Melangolo, 1990, p. 148).

presuppone la svelatezza»<sup>6</sup>. Per indicare questa diversa concezione della verità Heidegger usa, com'è noto, una parola greca, *alétheia*.

Con questa parola si possono intendere due cose, che possiamo distinguere come il suo significato fenomenologico (manifestazione di un'essenza) o ontologico (manifestazione di un'esistenza). Il primo significato, prima ancora che nella fenomenologia husserliana, ha trovato una teorizzazione precisa nella concezione medioevale, per cui *verum* è un predicato che si attribuisce ad ogni ente proprio in quanto esso semplicemente è *quel che è* (*verum est id quod est*). È il motivo per cui noi diciamo veri, come osserva Tommaso d'Aquino, non solo degli enunciati, ma gli oggetti stessi, come quando parliamo di "oro vero" o di "vero amico". In tal modo, la verità tende a ridursi a una relazione tautologica, che è anteriore alla *ratio veritatis*, cioè al rapporto di corrispondenza o adeguazione, un rapporto che alla pura tautologia dell'"a = a" aggiunge qualcos'altro, ovvero la relazione con l'intelletto<sup>7</sup>.

A mio giudizio, il senso profondo dell'*alétheia* heideggeriana non risiede in questa visione fenomenologico-essenzialista: esso allude non tanto al manifestarsi di qualcosa per quel che è, ma semplicemente al fatto che qualcosa è. Ha quindi una valenza ontologica e non fenomenologica. Il cosiddetto "realismo metafisico" è portato a confondere o a far coincidere questi due aspetti, perché per esso il semplice fatto di esistere comporta anche la piena identificazione di qualcosa. Esistere ed essere precisamente questo o quello sono la stessa cosa: *no entity without identity*. Per Heidegger, invece, i due piani restano distinti, e la nozione di *alétheia* serve proprio a operare una tale distinzione.

Tanto la concezione trascendentale della verità (secondo cui ogni ente, per il fatto stesso di esser presente alla coscienza, è vero) quanto quella realista (secondo cui ogni ente ha una sua essenziale identità), che nel loro insieme definiscono la concezione fenomenologia della verità, non colgono ancora pienamente, e perciò in parte ancora occultano, il senso dell'esperienza greca racchiusa nel termine "*alétheia*" a cui Heidegger allude, perché esprimono prevalentemente l'esperienza di una positività, di un essere che, in quanto manifesto, è presente. In un certo senso, la fenomenologia resta ancorata a una concezione positiva (sebbene non positivistica) del fenomeno, proprio perché l'esperienza che essa descrive è in tutto e per tutto l'esperienza dell'essere come di un dato positivo: presente e "in sé".

6 M. Heidegger, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*, tr. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1997, p. 147.

7 Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16 (*De veritate*), aa. 1-3.

Essa caratterizza l'intuizionismo della fenomenologia, che sembra essere presente in una certa misura anche in Heidegger, soprattutto laddove insiste sulla fundamentalità dell'*aísthesis* in quanto «modo dell'esserci di un vivente nel suo mondo»<sup>8</sup>. Tuttavia, il modo in cui viene concepita la manifestazione – e cioè il fenomeno – cambia radicalmente.

Lo si può valutare dal modo in cui Heidegger intende il termine tedesco *Wesen* (essenza), che costituisce un termine fondamentale nella teorizzazione fenomenologica del fenomeno: non in senso sostantivale, ma in senso verbale. *Wesen* è infatti in tedesco un'antica forma del verbo "essere", di cui resta traccia nel participio passato (*gewesen*) o nell'imperfetto (*war*) di *sein*: esso significa "permanere", non nella forma della atemporalità, ma nel senso della durata e del processo. La verità di qualcosa è la sua essenza nel senso che è il suo durare a partire da un momento iniziale in cui essa *west*, appare: nella durata, insomma, è implicita l'idea del tempo, e quindi della finitudine. Il *Wesen* esprime quindi, non la mera presenzialità atemporale o astorica, ma il *perdurare* nel tempo. Il che rimanda a un momento iniziale, a un "evento inaugurale" nominato dall'alfa privativo nella parola *alétheia*. Come scrive Franco Volpi, «articolando in tal modo la comprensione dell'essere e della verità, secondo la "dinamica" di velatezza e svelatezza, latenza e manifestazione, verità e non-verità, affermatività e negatività, Heidegger intende farsi carico del problema dell'evento dell'essere dal punto di vista di una finitudine radicale»<sup>9</sup>. Questa "dinamica", come la chiama Volpi, non è più un fatto di intuizione (riferimento a un dato puntuale) ma di comprensione (relazione tra due momenti o elementi).

Una certa lettura sostanzialistica del concetto heideggeriano di *alétheia* porta a pensare che lo svelamento riguardi un *quid* che prima era nascosto e che ora invece si manifesta. Questa lettura, che potremmo definire "esegetica", dell'*alétheia*, presuppone l'esistenza di una riserva di significati nascosti che la verità ha la funzione di rivelare, di portare alla luce. Il senso della verità come *alétheia* non sta però a mio parere in questa concezione per certi versi "mistica", ma in una caratterizzazione più formale, che emerge dalla sua costruzione lessicale, ovvero nella differenzialità espressa dall'alfa privativo, che conferisce a questa parola il senso di un cambiamento, di una trasformazione interna all'esperienza. *Alétheia* non rimanda tanto all'esperienza rivelativa di un contenuto prima celato, quanto piut-

8 M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 1994, p. 8.

9 F. Volpi, "Avvertenza del Curatore all'edizione italiana" in M. Heidegger, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*, cit., p.16.

tosto a un'esperienza di trasformazione: quel che importa non è *che cosa* viene rivelato, o anche che *qualcosa* sia rivelato, ma il fatto *che* questo accada, che cioè si *verifichi* un cambiamento<sup>10</sup>. Il suo significato è quello di una eventualità storica, condizione di apparizione di qualsiasi contenuto determinato. Essa, come si è detto, riguarda la manifestazione, non di un'essenza, ma di un'esistenza.

### 3.3. Oltre Parmenide: l'eccedenza come futuro e anticipazione

L'essenza della verità non è dunque un qualche concetto universale – ed è dubbio che una simile definizione possa essere mai data – ma è il suo stesso accadere, è anzi la verità non come presenza ma come accadere e, come tale, instaurazione di una differenza. In questo consiste il suo significato ontologico, che è tutt'uno con la sua dimensione temporale. È quanto Heidegger mostra, partendo da considerazioni di carattere gnoseologico, nel suo corso del 1931-32, *L'essenza della verità*, la cui seconda parte è dedicata al *Teeteto* di Platone. Il punto di svolta del dialogo a cui Heidegger attribuisce particolare rilievo è il momento in cui, dopo aver mostrato l'insostenibilità della tesi secondo cui la scienza è sensazione (*aísthesis*), si pone l'esigenza di una sua diversa definizione (*Theaet.* 185a). La difficoltà di ridurre la scienza a sensazione appare come la difficoltà di sintetizzare i termini molteplici e spesso opposti che ci vengono forniti dai sensi: come produrre, in sostanza, una rappresentazione unitaria di un oggetto unificando in essa suoni e colori, dei quali tutti diciamo comunque che *sono*? Quello che essi hanno in comune è già il fatto che “sono”, ma evidentemente questo non può essere un dato proveniente dalla semplice sensazione, la quale fornisce solo una determinata qualità. Il problema è classico: si tratta del problema della sintesi e del suo carattere *eccedente* rispetto alla semplice sensazione, un “di più” che, anche qualora diversi elementi non fossero qualitativamente unificati in una rappresentazione precisa dell'oggetto, è necessariamente implicato nella loro stessa numerabilità.

10 Ci sono buoni motivi, ritengo, per collegare il significato di quest'alfa privativo alla “a” della parola *différance* inventata da Derrida: entrambi, infatti, non indicano alcunché di reale, non significano letteralmente nulla, ma marcano il fatto che qualcosa è accaduto, e lo fanno significando unicamente una differenza. Per un approfondimento di questa interpretazione della *différance* derridiana mi permetto di rinviare a G. Chirazzi, *Leggere diversamente. Sinestesia e diagrammaticità della scrittura*, «Estetica», 2007, n.1, pp. 89-98.



L'uno e l'altro non sono già, come tali, due; dobbiamo aggiungerli anche l'"e" come un "di più". Ogni "di più" è un "e", ma non ogni "e" è già un "di più". Un molteplice in quanto molteplice non è ancora alcunché di numerato, non è una quantità. Entrambi devono prima essere dati come *essenti*, l'uno e l'altro, e poi *possiamo*, ma non necessariamente dobbiamo, prenderli come due<sup>11</sup>.

Il "di più" che c'è nel percetto, e che innanzi tutto consente di apprendere ogni cosa come "essente", mostrando come l'"essere" sia il loro elemento comune (*koinón*, *Theaet.* 185b), è una sorta di eccedenza che, nell'analisi di Platone, richiede necessariamente il superamento dell'antropologia protagorea, ovvero di un'antropologia che riduceva l'uomo alla sensazione. Segno di questo superamento è la postulazione (quasi una sorta di "deduzione trascendentale" *ante litteram*) dell'anima, grazie alla quale i sensi non sono più il soggetto del conoscere (quel che conosce), ma solo i mezzi (*órgana*) del conoscere (ciò attraverso cui – *dià* – si conosce, *Theaet.* 184c sgg.). L'anima è la facoltà preposta a cogliere quell'eccedenza che la sensazione non è in grado di cogliere e che si presenta come una certa forma di sintesi (*Theaet.* 184d).

Quel che qui Platone sta tematizzando potrebbe essere espresso in termini kantiani come la "condizione di possibilità dell'esperienza": nella definizione della scienza questo è un punto cruciale, poiché, come le argomentazioni precedenti avevano mostrato, non è possibile limitare la scienza all'*hic et nunc*, cioè alla temporalità assolutamente discontinua della sensazione. La scienza è tale anche se una sensazione non è più attuale: è scienza sia in riferimento al passato (quel che ho visto ieri è vero ancora oggi, *Theaet.* 163c) sia in riferimento al futuro (il medico sa prevedere l'effetto di una certa medicina, e per questo è riconosciuto sapiente, *Theaet.* 178c). Questa condizione suppone perciò una temporalità in cui sia possibile tenere assieme passato, presente e futuro, anzi in cui *passato, presente e futuro siano possibili* come tali. La temporalità della scienza è necessariamente quella del *continuum* reso possibile dalla sintesi.

È questa la funzione dell'anima. Le due similitudini che di lì a poco vengono introdotte nel *Teeteto*, quella della tavoletta di cera e quella della colombaia, hanno lo scopo di evidenziare il rapporto fondamentale tra l'anima e la memoria, e cioè con il tempo: senza possibilità di ritenere, senza la capacità di poter attualizzare una conoscenza posseduta, non ci sarebbe alcuna scienza. Soprattutto la seconda metafora, quella della colombaia, introduce una distinzione che, sotto l'apparenza di un problema epistemo-

11 M. Heidegger, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone*, cit., p. 217.

logico, comporta una differenziazione ontologica che non è di poco conto: la distinzione tra “avere” e “possedere” consente di dire che è ben possibile possedere delle conoscenze senza averle in forma attuale, così come nel caso di uno che «ha comprato un mantello e ne è padrone, ma non lo indossa, certamente diremmo che egli non l'ha, ma lo possiede» (*Theaet.* 197b). Ovviamente questa distinzione rimanda alla dottrina platonica generale secondo cui la conoscenza è anamnesi: ma più semplicemente, essa sta a indicare che la scienza suppone la memoria, la capacità cioè di produrre un *continuum* temporale che va al di là della puntualità della sensazione. Questa distinzione costituisce il vero colpo di grazia al parmenidismo, la cui logica fa da guida ancora alle argomentazioni che Teeteto adduce in favore della sua prima definizione della scienza come sensazione.

Questa logica è brevemente riassunta all'inizio della discussione sulla seconda tesi (la scienza è opinione vera, *alethès dóxa*). Si decide, infatti, di porre la questione considerando l'alternativa secca per cui o si conosce o non si conosce, qualcosa o è oppure non è: «Dunque, questa è la possibilità che abbiamo per tutte le cose e per ciascuna: conoscere o non conoscere? Infatti l'apprendere e il dimenticare, in quanto sono attività intermedie (*metaxú*) a queste, le lascio perdere per il momento, perché non hanno alcun interesse per il nostro ragionamento» (*Theaet.* 188a). Questo “principio guida”, come lo chiama Heidegger<sup>12</sup>, porta di fatto a escludere, in una logica parmenidea, la stessa possibilità della *pseudès dóxa*, e cioè della *dóxa* in generale, poiché non c'è opinione se non c'è possibilità di distinguere il discorso vero da quello falso. La dimensione del tempo – implicita nella possibilità di apprendere o dimenticare, come intermedia al sapere e al non sapere – è quindi essenziale alla verità proprio perché, altrimenti, non ci sarebbe alcuna possibilità di distinguerla dalla falsità. Che ci sia una tale dimensione intermedia implica perciò la messa in discussione radicale dell'ontologia parmenidea, per la quale qualcosa è o non è: così, la distinzione tra il possedere e l'avere una conoscenza comporta implicitamente la distinzione ontologica tra la potenza e l'atto. Come scrive Platone servendosi ancora della similitudine della colombaia, chi possiede i suoi uccelli tenendoli in un recinto domestico, ha acquisito «il potere (*dynamis*) di prenderli e di averli quando vuole» (*Theaet.* 197c-d), preludio, questo, alla definizione dell'essere stesso come *dynamis* che Platone farà nel *Sofista*. Ciò che consente di andare “oltre” Parmenide è l'idea stessa di un “oltre”, e cioè di un di più rispetto all'essere, o, ormai sarebbe meglio dire così, rispetto all'ente.

---

12 Ivi, p. 298.

L'“eccedenza” di cui è capace l'anima rispetto alla sensazione ci appare quindi sempre più come una peculiare capacità, o meglio esattamente come la “*possibilità di*”, una *dynamis*: è questa l'acquisizione ontologica che consente di superare il parmenidismo introducendovi un principio di non attualità, allo stesso tempo una mancanza (quel che non è attuale non è) e un eccesso (anche se non è attuale, può diventarlo).

Platone introduce questa capacità dell'anima come una capacità *analogica*, in grado di mettere in relazione più cose e di individuare i loro rapporti reciproci: «Anche di queste cose mi sembra che l'anima indaghi l'essere, soprattutto nelle loro relazioni reciproche, quando confronta (*analogízetai*) in se stessa il passato ed il presente con il futuro» (*Theaet.* 186a). Heidegger commenta questo passo attirando l'attenzione sul fatto che Platone conferisce all'anima la capacità di mettere in relazione tra di loro i vari modi del tempo, ma soprattutto di porre in relazione il passato e il presente con il futuro<sup>13</sup>. Questa particolarità sta a indicare il carattere fondamentale aperto sul futuro, e quindi dinamico, potenziale, dell'anima, il suo tendere verso qualcosa che ancora non è: l'anima è infatti qualcosa che tende (*eporégetai*) verso l'essere, il quale quindi è strutturalmente diverso dal passato e dal presente, ovvero è qualcosa di essenzialmente *non presente* (essendo il passato qualcosa che almeno è stato presente). In questa definizione dell'anima, perciò, Heidegger vede un «primo rilucere del riferimento temporale dell'essere», al punto che «il rapporto con l'essere è in sé un far conto del tempo»<sup>14</sup>.

L'eccedenza dell'essere è quindi principalmente futuro. La *dynamis* installa nell'anima una tensione che la porta ad andare oltre ciò che è dato: ma questo eccedere non è concepibile come una semplice aggiunta al dato, è anzi la condizione del darsi stesso dell'ente. Come accade in Kant, la funzione analogica, sintetica, non consegue all'esperienza, ne è la condizione di possibilità: solo perché l'esperienza è già sintetizzata, e lo è grazie al tempo, può essere possibile l'analisi. Così scrive anche Heidegger: «Dunque, nell'ordine dell'indagine, nel procedere verso ciò che ancora deve aggiungersi, possiamo dire: questo “di più” è un'aggiunta (*Zugabe*) al percelto. Ma in realtà e nella sua essenza ciò che troviamo successivamente non è il “di più”, l'aggiunta, ma al contrario ciò che è dato *anticipatamente*: ciò che è *pre-dato* (*Vorgabe*)»<sup>15</sup>. L'a priori si

---

13 Ivi, p. 259.

14 *Ibid.*

15 Ivi, p. 264.

configura quindi non come una realtà in sé compiuta, ma come un che di incompiuto, una *dynamis*, una possibilità, e cioè tempo.

### 3.4. Lo sfondo ontologico dell'*alétheia*: l'ontologia del possibile

La possibilità del discorso falso – e quindi, correlativamente, del discorso vero – va di pari passo con la possibilità del tempo. L'oblio del tempo, nella metafisica, è di fatto un oblio della verità. Perciò persino Nietzsche, nel momento in cui resta fermo a una concezione della verità come relativa a ciò che dura, è, secondo Heidegger, platonico<sup>16</sup> (di un platonismo che tuttavia è solo un *cliché* storiografico). Viceversa, l'affermazione di Heidegger secondo cui l'essenza della verità è la non-verità (*Un-Wahrheit*)<sup>17</sup>, al di là della sua formulazione apparentemente contraddittoria, vuole esprimere l'idea che la verità non è possibile senza uno “sfondo” dal quale emerge, dal quale si differenzia: l'alfa privativo della parola *alétheia* dice questa “emergenza”, questo costituirsi come un “di più” rispetto al dato originario. Questo modo di concepire la verità può essere considerato come uno sviluppo dell'idea fenomenologica di verità come evidenza: che non è l'apoditticità cartesiana, ma il puro darsi di qualcosa alla coscienza (in “carne ed ossa”), che in questo caso è più precisamente inteso come pura emergenza da uno sfondo che così retrocede nel non-evidente. Ma questo fa sì che dalla verità non possa essere disgiunta la percezione di una differenziazione temporale: il venire all'essere di ciò che si manifesta implica una differenza che non è anzitutto qualitativa, e cioè una differenza di contenuto, ma temporale, come un “prima” e un “dopo”. Il che non è affatto una forma di storicismo, poiché non riguarda la temporalità dei *contenuti* della verità, ma della sua forma, cioè dell'esperienza.

Il nesso tra il discorso sulla verità e quello sulla *dóxa* si comprende quindi in base alla necessità di introdurre, nelle considerazioni gnoseologiche sulla scienza, la dimensione ontologica del tempo. Non c'è verità senza falsità, il che significa che non c'è verità senza la possibilità del falso, e quindi del cambiamento, del “poter non essere”. La sfida all'eleatismo si riassume nello spostamento di questa negazione: dal “*non poter essere*” (il non essere non è) al “*poter non essere*”, che esprime anche il passaggio dall'ontologia della presenza e della necessità a quella del possibile e del

16 M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, tr. it. di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2007, p. 355 sgg.

17 Ivi, p. 350 (§ 228).

contingente. Questo passaggio è quel che resta impensabile per la metafisica e per la scienza: la famigerata espressione heideggeriana “la scienza non pensa” si è prestata a numerosi fraintendimenti, ma credo che il suo senso debba essere inteso sullo sfondo di questa problematica. Che la scienza non pensi significa che essa è sempre *positiva*, il suo pensare non può che procedere dalla positività dell’ente e mirare alla perfetta adeguatezza con questa positività; viceversa la filosofia scuote una tale positività introducendo la possibilità della negazione, del non essere, possibilità che è portata alla sua estrema radicalità nella domanda metafisica fondamentale “*perché c’è l’essere e non il nulla?*”<sup>18</sup>, domanda giustamente estranea alla scienza: il pensiero stesso della *possibilità* “sgretola” la positività dell’ente aprendola su una dimensione di negazione possibile. Pensare, per Heidegger, è accedere a questa possibilità della negazione, e cioè alla negazione come possibilità, che “sospende” il reale facendone qualcosa di essenzialmente contingente<sup>19</sup>.

Questo senso della verità, proprio di un’ontologia del possibile e del contingente, è per Heidegger custodito nell’esperienza primordiale dell’*alétheia*: essa è l’esperienza della differenza temporale tra presenza e assenza, *Anwesenheit* e *Abwesenheit*, termini in cui risuona chiaramente il senso della parola *Wesen*<sup>20</sup>: in esse, però la semplice positività del *Wesen* è dinamicizzata dalle preposizioni *an-* (venire *a*) e *ab-* (andar via *da*). Queste preposizioni introducono quindi una dimensione temporale che per Heidegger è esprimibile anche come verità e non verità, rispettivamente *Wahrheit* e *Nicht-Wahrheit*. Quest’ultimo termine, diversamente da *Un-Wahrheit*<sup>21</sup>, che Heidegger riserva all’essere falso come scorrettezza, non conformità o non adeguazione, è «ciò che è *non ancora* svelato» o «ciò

18 Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Milano, Mursia, 1979. È chiaro che qui si introduce un altro significato di metafisica: non quello della tradizione, che per metafisica intende la “scienza dell’ente necessario”, ma quello, in certa misura kantiano, della metafisica come “atteggiamento”, capacità di “andare al di là”, esattamente quel che nelle pagine precedenti abbiamo visto essere una capacità – anzi la capacità – precipua dell’anima.

19 Su questo aspetto della ontologia heideggeriana mi permetto di rimandare a G. Chiurazzi, *La sospensione del reale. Dynamis e symbebekos nell’ontologia fisica del secondo Heidegger*, «Tropos», 2009, n. 2, pp. 113-129.

20 M. Heidegger, *L’essenza della verità. Sul mito della caverna e sul “Teeteto” di Platone*, cit., p. 168. Questa dinamica di *Anwesenheit* e *Abwesenheit* è anche al centro dell’interpretazione heideggeriana del detto di Anassimandro. Cfr. “Il detto di Anassimandro”, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1989, pp. 299-348.

21 Ivi, p. 154.

che è *non più svelato*<sup>22</sup>. Quel che insomma Heidegger cerca di esprimere tramite la parola *alétheia* e il recupero della dimensione ontologica della possibilità che essa implica è l'esperienza davvero elementare – e, in questo senso, *fenomenologica* in un senso prefilosofico – del fatto che qualcosa cambia, che appare e scompare, l'esperienza del passare, del giorno e della notte, del nascere e del morire: l'esperienza stessa del tempo.

L'esperienza della verità è innanzi tutto l'esperienza di ciò che esiste, non nella sua immobile eternità, ma nella sua mutevolezza, è l'esperienza del tempo come alternarsi del giorno e della notte, della presenza e dell'assenza, dell'essere e del non essere. Questa esperienza primordiale è quella "rivelazione" che suscita la ricerca filosofica, la domanda metafisica fondamentale "perché c'è l'essere e non il nulla?". L'esperienza della verità è il contatto diretto con l'esistente e con il suo possibile non essere più: nell'analisi esistenziale essa è resa possibile addirittura, non da un'indagine intellettuale, ma da quel sentimento radicale che è l'angoscia, che apre la comprensione autentica, e cioè la comprensione che ogni altra verità non può non essere riferita a questo sfondo temporale, ed è perciò temporale in un senso profondo. Una temporalità che, ripetiamo, non concerne tanto il contenuto, che non significa la variabilità arbitraria, relativistica, delle singole verità in funzione del tempo, ma che concerne piuttosto la *forma* della verità (alla maniera in cui, per Kant, il tempo è la forma di *tutti* i fenomeni in generale, la forma stessa dell'esperienza). L'esperienza della verità – della verità ontologica così intesa – è dunque, per Heidegger, l'esperienza della forma dell'esperienza, il *sapere* della sua temporalità.

Ciò non è nulla di soggettivo, ma ha la stessa oggettività di ogni fenomeno storico. E come soggettiva non è l'*alétheia*, così non lo è il suo contrario, il velamento o "oblio" (la *léthe*):

È caratteristico dell'uso linguistico greco, come anche del nostro, che il Greco predichi la *léthe*, l'essere-velato nel senso dell'esser-via, dell'*ente* al quale l'uomo deve potersi rapportare. Il Greco dice: l'ente è via, cosicché l'uomo non ne sa più niente. Noi diciamo, al contrario: l'uomo che non sa più niente è "via", è "spostato" (*ver-rückt*). È quindi del tutto sbagliato tradurre *léthe* con "dimenticare" e prendere il dimenticare, com'è naturale, come un evento soggettivo, psichico<sup>23</sup>.

22 Ivi, p. 155.

23 Ivi, p. 168.

Il senso vero della concezione heideggeriana della verità non è quindi affatto quello di una sua soggettivizzazione<sup>24</sup>: oblio e svelamento non sono funzioni “psicologiche”, ma modalità ontologiche dell’ente. L’*alétheia* è il loro movimento, come passaggio dall’uno all’altro, dall’assenza alla presenza. Lungi dall’essere una sorta di soggettivizzazione, si tratta piuttosto del tentativo di restituire la verità alla sua più pura dimensione ontologica, quella però non dell’essere eterno – che è solo il risultato di un’astrazione metafisica – ma del tempo e della storia, e cioè della fisica. “Oggettivo” è l’accadere nel quale sempre siamo coinvolti: l’“oblio” è in primo luogo, e cioè oggettivamente, lo scomparire e l’andar-via dell’ente, e, soggettivamente, l’atteggiamento che elimina questo andar-via per fissarsi sulla presenza. Da questo oblio *soggettivo* è nata la metafisica.

È chiaro quindi che il “superamento” di un tale oblio, ovvero il riproporre la questione della verità in termini di *alétheia*, comporta anche il superamento della concezione metafisica della verità. Il che significa anche che della verità non si può parlare se non in termini di storia: il ricorso di Platone a un mito, quello della caverna, vale a dire a un racconto, per esporre la sua “teoria” della verità, non è per Heidegger un fatto semplicemente didattico, ma un’esigenza inscritta nel concetto stesso di verità, in quanto accadere, venire all’essere. Solo come storia e a partire dalla storia è possibile cogliere il senso profondo della verità, la sua *essenza*.

L’idea che l’esperienza della verità sia *fondamentalmente* l’esperienza stessa del tempo, nella sua dimensione niente affatto soggettiva, ma più radicalmente *oggettiva* – un’oggettività che nessun soggetto potrà mai dominare, perché per essenza sottratta alla ripetibilità della sperimentazione metodica – costituisce il nucleo profondo della concezione ermeneutica della verità: quello che condurrà Gadamer alla rivalutazione del contenuto di verità delle scienze umane (cfr. *infra*, cap. V).

---

24 In questo senso mi pare vada l’interpretazione della concezione heideggeriana criticata da D. Marconi in *On the Mind Dependence of Truth*, «Erkenntnis», vol. 65, n. 3, pp. 301-318.





## CAPITOLO IV VERITÀ E TRASFORMAZIONE

### 4.1. *La verità cambia*

Che l'*esperienza* della verità sia anche esperienza del tempo comporta una concezione molto particolare del ruolo che il predicato “vero” ha nei nostri discorsi: non è, innanzitutto, un elemento ridondante, solo perchè non aggiunge nulla al contenuto giudicato, e quindi una superfetazione o un pleonismo<sup>1</sup>. Una tale concezione della verità era già oggetto delle critiche di William James: essa supporrebbe che la realtà se ne stia lì ferma e compiuta, già bell’e fatta fin dall’eternità, e l’accordo tra essa e le nostre idee sia una loro virtù unica e non analizzabile. «Per la sua intrinseca perfezione, la loro verità non ha niente a che fare con le nostre esperienze. Non aggiunge niente al contenuto dell’esperienza, non produce alcuna differenza sulla realtà stessa, vi si sovrappone, statica e inerte, come un puro e semplice riflesso»<sup>2</sup>. L’insistenza sulla superfluità logica del predicato “vero”, e dunque sulla sua inutilità, lascia totalmente cadere il momento *esperienziale* che ad esso è connesso, il fatto che per suo tramite noi riconosciamo o affermiamo che qualcosa, nella nostra esperienza, è cambiato, *ha cioè prodotto una differenza*.

Introducendo nella sua ideografia il segno verticale, per distinguere l’atto di giudizio dal mero contenuto enunciativo, Frege aveva evidentemente avvertito l’esigenza di dare espressione a questa differenza<sup>3</sup>. Essa è la diffe-

1 Cfr. F. P. Ramsey, *Facts and Propositions*, in *Philosophical Papers*, a cura di D. H. Mellor, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, tr. it. di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1999, §113.

2 W. James, *Pragmatismo*, tr. it. di S. Franzese, Milano, il Saggiatore, 1994, p. 128.

3 Sulla possibilità di intendere in questi termini il segno di giudizio, e anzi come un “operatore performativo puro”, cfr. D. Bell, *Frege’s Theory of Judgement*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 98. Anche C. Penco (in *Le vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 66) insiste sul fatto che l’ideografia fregeana possa essere intesa come un tentativo di formalizzare la *forza* illocutiva connessa agli atti di linguaggio, idea che è poi stata ripresa e sviluppata da

renza che intercorre tra “sento un profumo di violette” ed “è vero che sento un profumo di violette”: questi enunciati hanno esattamente lo stesso contenuto, cosicché sembra che nulla venga aggiunto al pensiero con l’attribuirgli la proprietà della verità. E però essa registra un evento *significativo*, il fatto che «dopo lunghi tentennamenti e indagini faticose il ricercatore può finalmente dire “ciò che avevo supposto è vero”. Il significato della parola “vero”», conclude allora Frege, «è unico nel suo genere»<sup>4</sup>.

Frege esprime molto lucidamente l’idea che il carattere *contenutistica-mente* ridondante di “vero” non sminuisce, ma anzi rende ancora più cogente, il suo carattere *esperienzialmente* non-indifferente. Forse la protesta ermeneutica contro la concezione della verità come corrispondenza, che ne farebbe il vetro trasparente che si interpone senza distorsioni – fino ad autonnullarsi – tra la cosa e la sua rappresentazione, tra la realtà e il fondo dello specchio, non è altro che la protesta contro una tale presunta inutilità: protesta che, sia detto incidentalmente, va di pari passo con l’obiezione rivolta contro l’inutilità dell’essere, contro la sua riduzione a mero *flatus vocis*, o contro la superfluità della copula nel giudizio. Quel che si tratta di recuperare, dal punto di vista ermeneutico, e di una teoria ermeneutica della verità, è la dimensione esperienziale che “vero” incancellabilmente esprime, e il cui significato è l’effetto trasformante che esso registra e di cui è traccia. Dopo Nietzsche – un nome con cui designiamo la radicale presa di coscienza della inutilità logica del predicato “vero” e del suo totale ribaltamento sul piano pratico, come Vattimo ha mostrato discutendo della dottrina dell’eterno ritorno<sup>5</sup> –, il concetto di verità non ha per noi perso qualsiasi interesse: ne ha forse acquisito un altro, non più relativo alla domanda “che cos’è la verità?”, ma alla domanda “che cosa *fa* la verità?”.

#### 4.2. La pragmatizzazione dell’ermeneutica

Questa tendenza pragmatica nella concezione della verità è particolarmente rappresentata da Richard Rorty, il quale non ha solo operato una pragmatizzazione della filosofia analitica, ma una correlativa “pragmatizzazione dell’ermeneutica”. Il pragmatismo consiste per Rorty nel tentativo

---

Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* e dalla teoria degli atti linguistici di Austin e Searle.

4 G. Frege, *Il pensiero*, in *Ricerche logiche*, tr. it. di R. Casati, a cura di M. Di Francesco, Milano, Guerini & Associati, 1988, p. 48.

5 G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, Bompiani, 1984, cap. III.

di sbarazzarsi della Verità (con la “V” maiuscola), cioè di quell’ideale che ha caratterizzato quel genere letterario inventato da Platone che è la Filosofia (con la “F” maiuscola), e che accomuna in fondo platonisti e positivisti. Messa da parte questa Verità, non resta che la verità (con la “v” minuscola), la quale non ha a che vedere con una Realtà assoluta, ma con circostanze, situazioni, nelle quali una data affermazione si dimostra efficace o utile relativamente a certi scopi: “vero” è ciò che dà luogo a conseguenze pratiche soddisfacenti relativamente a determinate esigenze o interessi, ovvero che è utile in un determinato contesto per determinati scopi<sup>6</sup>.

Nella difesa di questa concezione pragmatista della verità Rorty vede una radicalizzazione dell’ideale baconiano di scienza, depurato dalle sue concrezioni metafisiche – vale a dire epistemologiche – ancora presenti nel positivismo: il pragmatista

condivide con il positivista l’idea baconiana e hobbesiana che la conoscenza sia potere, uno strumento con cui padroneggiare la realtà. Ma egli, a differenza del positivista, porta all’estremo quest’idea baconiana. Lascia interamente cadere la nozione di verità in quanto corrispondenza con la realtà, e sostiene che la scienza moderna non ci mette in condizione di padroneggiare la realtà per mezzo della corrispondenza, ma di padroneggiarla e basta<sup>7</sup>.

Si tratta dunque per Rorty di far cadere sotto i colpi di un inesorabile “rasoio di Ockham” tutto ciò che non è verificabile in termine pragmatici, o meglio *comportamentali*: ovvero ogni elemento che possa assumere una qualche valenza cognitiva. Al pragmatismo si giunge attraverso Berkeley, colui che senza mezzi termini ha sostenuto l’inutilità della parola “essere”<sup>8</sup>; ma, più radicalmente che per Berkeley, per Rorty anche parole come “idea” o “mente”<sup>9</sup> sono prive di utilità pragmatica, e quindi di significato: esse, per usare l’espressione di Wittgenstein, sono come delle

6 Cfr. W. James, *Pragmatismo*, cit., p. 47.

7 R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, tr. it. di F. Elefante, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 14.

8 Cfr. ivi (*Introduzione: pragmatismo e filosofia*), nota 31, p. 231. Sul tema dell’inutilità della parola “essere” e della copula in Berkeley mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *L’essere inutile. Il problema della mediazione in George Berkeley*, «Filosofia», n. 1, 1998, pp. 53-75.

9 R. Rorty, *Mind-Body Identity, Privacy and Categories* in: «The Review of Metaphysics», XIX, 1965; *In Defense of Eliminative Materialism* in: «The Review of Metaphysics», XXIV, 1970; entrambi ripubblicati in: David M. Rosenthal (a cura di), *Materialism and the Mind-Body Problem*, Englewood Cliff (N.J.), Prentice-Hall, 1971.

“ruote che girano a vuoto” di cui faremmo bene a sbarazzarci<sup>10</sup>. Quest’idea wittgensteiniana esprime bene, secondo Rorty, l’intuizione pragmatica “verificazionista” secondo cui «ogni differenza deve fare una differenza»<sup>11</sup>.

Penso che questa idea sia condivisibile: la verità produce delle differenze, cioè delle trasformazioni. La questione che invece mi pare discutibile è il ruolo che queste differenze assumono, in quanto, dal punto di vista di Rorty, e pragmatico in generale, esse servono a *verificare* una certa ipotesi o un certo cambiamento, che non è un cambiamento di idee, ma letteralmente un cambiamento di *vocabolario*. Dal momento infatti che ciò con cui noi abbiamo a che fare sono sempre e solo comportamenti o pratiche privi di valore cognitivo, il superamento della metafisica potrebbe essere promosso da un semplice cambiamento di vocabolario, cioè di usi linguistici. È come dire che è sufficiente produrre una certa trasformazione nel comportamento – nell’uso di certe parole piuttosto che di altre – per produrre nuove verità e nuove esperienze. Un nuovo vocabolario non *esprime* una nuova esperienza, dal momento che non c’è nulla da esprimere, né tantomeno una nuova comprensione dell’essere: tutt’al più la produce. E se la produce, è per ciò stesso *verificato*, e dunque migliore di uno vecchio che invece mantiene le cose così come sono. Secondo la definizione di William James, che però parlava ancora pericolosamente di “idee”, «*Vere sono quelle idee che possiamo assimilare, convalidare, corroborare e verificare. Le idee con cui non è possibile fare tutto questo sono false*»<sup>12</sup>.

#### 4.3. L’ermeneutizzazione del pragmatismo

Questa attitudine verificazionista mi sembra l’aspetto più controverso e discutibile del pragmatismo rortyano, quello, quantomeno, più inconciliabile con la concezione ermeneutica della verità. Paradossalmente, Rorty parte dall’idea del carattere ridondante della verità, e di tanti altri elementi linguistici palesemente inutili dal punto di vista di una teoria rappresenta-

10 “Una ruota che gira a vuoto” è caratterizzata da un rapporto di “indifferenza” rispetto all’esperienza “positiva”: o perché si tratta di un elemento linguistico privo di *reale* funzione rappresentativa, cioè di una funzione non essenziale per la rappresentazione o non riferita alla rappresentazione *attuale*, o perché si tratta di un asserto che non può trovare conferma o smentita nell’esperienza (cfr. G. Marconi, *Wittgenstein e le ruote che girano a vuoto*, in: *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 169).

11 R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, cit., p. 31.

12 W. James, *Pragmatismo*, cit., p. 113.

zionale o corrispondentista della verità (come l'essere, l'idea, o la mente), per negare loro qualsiasi diritto in una teoria pragmatista della verità. Viceversa, la condanna ermeneutica della teoria della verità come rispecchiamento, lungi dal confermare il carattere ridondante e inutile di tali elementi, ne comporta la rivalutazione in termini *esperienziali*.

Il verificazionismo pragmatista rortyano consiste nell'implicazione reciproca di verità ed effettualità, perché non c'è alcuna differenza *pragmatica* tra «“funziona perché è vero” ed “è vero perché funziona”, non più di quella che c'è fra “è pio perché gli dei lo amano” e “gli dei lo amano perché è pio”»<sup>13</sup>. Se ci fosse una differenza, questa sarebbe una differenza che non ha effetto: il realista intuitivo afferma invece esattamente una cosa del genere, e cioè che «qualche differenza può ben essere reale *senza* perciò fare differenza», ovvero, che talvolta l'*ordo essendi* è diverso dall'*ordo cognoscendi*<sup>14</sup>.

Inversamente alla disarticolazione realista dell'equivalenza pragmatico-verificazionista tra verità ed effettualità, nell'ermeneutica si tratta a mio avviso di prendere in considerazione la possibilità di *una differenza che fa differenza senza essere reale*, cui cioè non corrisponde nulla di rappresentazionale, possibilità che assumerei come il principio di una ermeneutizzazione del pragmatismo, in cui anzi si mostra l'inconciliabilità tra ermeneutica e pragmatismo, almeno nella versione rortyana. Che delle differenze possano prodursi senza che ad esse corrisponda nulla di *reale* è il principio stesso dell'esperienza. La nozione heideggeriana di differenza ontologica opera proprio in questo modo: essa tematizza una differenza – quella tra l'essere e l'ente – cui non corrisponde alcun oggetto nel mondo.

La differenza ontologica è un fenomeno di comprensione, più precisamente è la comprensione di una differenza: essa esprime la possibilità di comprendere il reale come qualcosa che può essere diverso da com'è, e cioè come un possibile. Lungi dal dare una priorità all'attualità, alla realtà, la differenza ontologica tende perciò piuttosto a mostrarne continuamente la “differenza”, lo scarto dall'essere e dalla verità, e cioè a *falsificarla*: essa *fa differenza* nel senso che consente di comprendere la realtà come trasformabile. Falsificando la realtà, disarticola l'equivalenza pragmatista tra verità ed effettualità, mostrando in negativo la possibilità di un mondo diverso. Sta qui, del resto, la *chance* critica dell'ermeneutica: nel tenere aperto

13 R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, cit., p. 25 (cfr anche W. James, laddove scrive che ai fini pragmatici non c'è differenza tra “è vero perché è utile ed è utile perché è vero”, *Pragmatismo*, cit., p. 115).

14 *Ibid.*

questo scarto, nel concepire anzi la verità stessa sempre come apertura, e non come compimento o attualità. Essa è “esperienza del tempo”, perché pone una differenza tra un prima e un dopo, tra ciò che credevamo vero e quel che ora si mostra vero, tra il passato e il presente, e tra il presente e il futuro. Perché, mostrando questa temporalità del reale, l'esperienza della verità porta a comprendere il reale stesso come un possibile: l'apertura è rivolta intrinsecamente al futuro, a nuove possibilità.

La funzione della differenza ontologica – e quindi della relazione e dello scarto esistente tra comprensione dell'essere e statuto dell'ente, possibilità del senso e attualità del significato, ipotesi e prova, verità come apertura e verità come adeguazione<sup>15</sup> – mi sembra perciò del tutto analoga alla funzione del *modus tollens* nella critica di Popper al verificazionismo (e al suo criterio di significanza)<sup>16</sup>. La comprensione che l'ente *non è* l'essere fa sì che la verità dell'essere non si risolva mai e non coincida mai del tutto con la verità dell'ente. Se quindi anche da un punto di vista ermeneutico la verità è dotata di potere effettuale (la verità cambia), ciò non significa che sia valido l'inverso, e cioè che l'effettualità sia da considerarsi come la ragione sufficiente della verità. L'istituzione di una equivalenza tra verità ed effettualità, tipicamente verificazionista, non è che un'altra forma di parmenidismo, e cioè di monismo (sia esso idealista o materialista, come nel caso, appunto, di Rorty), come risultato del tentativo di istituire un'equivalenza tra essere e pensiero, tra l'*ordo essendi* e l'*ordo cognoscendi*: contro questa forma di positivismo reagisce l'ermeneutica a partire almeno da Heidegger, non a caso riprendendo in grande stile motivi tipici dell'ontologia aristotelica, come la molteplicità dei modi dell'essere e il concetto di “possibilità”.

La differenza ontologica non è una differenza *reale*, perché non costituisce una differenza predicativa che distinguerebbe due oggetti diversi, non è cioè una differenza tra due *res*. Per quanto non reale, nel senso della *Realität*, essa è tuttavia effettuale, *wirklich*: fa differenza, produce una tra-

15 La distinzione vattimiana tra “la verità come apertura” e “l'apertura come verità”, di cui si parla in *La verità dell'ermeneutica* (in: *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 115 sgg.), mi sembra in larga parte sovrapponibile a queste coppie concettuali: direi anzi che non è che l'esplicitazione della differenza tra *vera esperienza* (che è tale in virtù di una costante apertura alla verità) ed *esperienza vera* (che è una determinata dimensione significativa interna all'esperienza).

16 Si veda su questa possibilità di intendere l'ermeneutica come conseguenza del razionalismo critico il dibattito tra H. Albert e J. Grondin in *Hermeneutik und Naturalismus*, a cura di B. Kanitscheider e F. J. Wetz, in collaborazione con B. Suchan, Tübingen, Mohr, 1998.

sformazione, al modo in cui Heidegger, nel corso del 1921 dedicato alla *Fenomenologia dell'esperienza religiosa*, parla della *conversione* del cristiano: «qualcosa rimane invariato, eppure viene radicalmente trasformato (*etwas bleibt unverändert, und doch wird es radikal geändert*)»<sup>17</sup>.

#### 4.4. La verità dell'esperienza: il mito della caverna

La concezione trasformativa della verità che è costitutiva dell'esperienza ermeneutica è espressa da Vattimo nella Prefazione alla sua traduzione italiana di *Verità e metodo* con l'idea che è esperienza vera quella che è vera esperienza, cioè «quella che modifica effettivamente chi la fa»<sup>18</sup>. In questa espressione il presunto carattere ridondante di “vero” è curiosamente duplicato: la sua diversa collocazione sintattica – prima o dopo la parola “esperienza” – tenta di esplicitare il senso (della comprensione) della differenza ontologica. *Vera esperienza* è infatti quella che «modifica effettivamente colui che la fa», è cioè portatrice di una diversa *comprensione*, tale da modificare lui e l'intero suo mondo, e che non consiste affatto nella modificazione predicativa né del soggetto né dell'oggetto, per esprimersi in questo modo, ma della loro relazione, alla maniera in cui Hegel illustra il processo dell'esperienza fenomenologica. Vera esperienza non è quella che conferma l'esperienza vera, ma anzi quella che la falsifica: quella che, negando la sua definitività, si apre verso nuove possibilità. È l'esperienza libera per ulteriori esperienze e ulteriori trasformazioni.

Il nesso tra vera esperienza e comprensione della differenza ontologica consiste in questo: nel fatto che la falsificazione dell'esperienza vera comporta la comprensione della sua modificabilità, del suo poter essere diversamente da com'è, il che è appunto il contenuto profondo della nozione di “differenza ontologica”. La vera esperienza ha infatti lo statuto della negazione, del “non così, ma diversamente”, ovvero della falsificazione.

In questo modo la differenza ontologica consente di concepire la verità come apertura e di definire la sua temporalità – conformemente all'ontologia del possibile che abbiamo visto emergere dalla discussione intorno alla *alethès dóxa* in Platone – come futuro, confermando uno dei tratti tipici del concetto pragmatico di verità: diversamente dall'empirismo classico, che

17 M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2003, p. 161.

18 G. Vattimo, *Introduzione* alla traduzione italiana di H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1986<sup>3</sup>, p. VIII.

misurava la verità di un'idea rispetto al passato, cioè rispetto all'esperienza già conclusa, da un punto di vista pragmatico la verità è invece principalmente protesa verso il futuro, in funzione dei suoi effetti<sup>19</sup>. Ma non ci sarebbe alcun futuro se, innanzitutto, l'esperienza stessa non fosse compresa come trasformabile. La differenza ontologica consente questa apertura dell'esperienza al futuro: essa è davvero, potremmo dire in termini kantiani – e più degli stessi a priori kantiani, che definiscono comunque un ambito in se stesso immutabile, quel che nel mutevole c'è di immutabile –, la “forma dell'esperienza possibile”.

La concezione trasformazionale della verità appare a prima vista come decisamente antiplatonica, e soprattutto contro il platonismo (non tanto contro il positivismo, con cui invece mantiene buoni rapporti di vicinato), è diretto il pragmatismo rortyano<sup>20</sup>: con il nome di “platonismo” noi intendiamo infatti una concezione per cui il mondo vero è un mondo intangibile, imm modificabile e non toccato, se non marginalmente, dall'esperienza. Questa idea mi pare un vero e proprio pregiudizio, anche alla luce della lettura che Heidegger fa del mito della caverna in *La dottrina platonica della verità*, perché misconosce il nesso, forte e indissolubile, che Platone pone tra conoscenza ed etica, teoria e prassi: sin dall'inizio del VII Libro della *Repubblica*, come Heidegger non manca di sottolineare, il problema che Platone pone è quello dell'educazione (*paideía*) e della mancanza di educazione, ovvero della *Bildung*. Il processo della conoscenza si configura quindi sin da subito come un processo di auto-trasformazione.

Il mito della caverna mi pare insomma descrivere in maniera quanto mai efficace proprio quel che qui ho chiamato “dimensione trasformazionale della verità”: il mito mette infatti in scena una serie di trasformazioni, di conversioni dello sguardo, dramatizzate in eventi successivi che si svolgono in luoghi differenti. La *paideía* è, scrive Heidegger, «la guida di tutto l'uomo nella sua essenza a un mutamento di direzione»<sup>21</sup>, cioè a un mutamento di *senso*: un «mutamento di direzione dello sguardo come una perturbazione del comportamento abituale e del modo corrente di pensare»<sup>22</sup>. Descrivendo scene e oggetti diversi (ombre, statue, riflessi, idee), ovvero entità fornite di differenze predicative, *reali*, Platone cerca di esprimere il cambiamento interno al processo della conoscenza, che è un cambiamento

19 Cfr. W. James, *Pragmatismo*, cit., p. 126-127.

20 R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, cit., p. 14.

21 M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, p. 172.

22 Ivi, p. 170.



e del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto; cambiamento che è allo stesso tempo un processo di elevazione etica, ovvero di progressiva liberazione, risultato di differenze *modali*: si conosce di più, si accede cioè a livelli sempre più elevati di verità, a misura che si è più liberi, e si diventa più liberi a misura che si conosce di più.

Il cosiddetto dualismo platonico tra mondo delle idee e mondo dell'esperienza (ripetuto infinite volte e in infinite varianti nella storia della filosofia), che fa da cornice metafisica alla concezione della verità come adeguazione, è, nella "concezione trasformativa della verità", dissolto. Essa non riguarda il passaggio da uno stato pre-esperienziale (mentale, logico, concettuale, intelligibile) a uno esperienziale, ma allude a una trasformazione interna all'esperienza: "vero" esprime una trasmutazione dell'esperienza, trasmutazione che Platone descrive – ma come fare altrimenti? – ricorrendo a luoghi, oggetti, forme diverse, per esprimere in fondo solo condizioni e modi diversi di esperienza. Dinamicizzando la dialettica platonica, Hegel ha consapevolmente interpretato in termini processuali il mito della caverna: ogni progresso nel sapere comporta una trasformazione e dell'oggetto e del soggetto del conoscere. Il sapere, insomma, non è estraneo alla realtà, ma ne è parte costitutiva: la verità è il motore della realtà, la quale, in virtù del sapere, si accresce, si incrementa, si trasfigura, fa sì che uno stato precedente riconosciuto non più vero passi in un altro, assuma un'altra figura.

C'è dunque, oserei dire, una dimensione pragmatica anche nella concezione platonica della verità: la verità cambia, cambia il soggetto e l'oggetto, produce delle differenze rappresentate come mondi diversi, trasforma e apre verso nuove esperienze. E tutte sono esperienze vere: è singolare infatti che la parola "falso" non compaia mai nella narrazione platonica del mito della caverna, ma si abbiano solo gradi crescenti di verità, espressi, come nota ancora Heidegger, attraverso l'uso del comparativo (*alethésteron*) e del superlativo (*alethéstaton*) dell'aggettivo *alethés*. Questa verità è l'esperienza della verità fenomenologica, secondo cui "ciò che è" è per ciò stesso vero, nei termini in cui si dà.

Tuttavia, il contenuto del mito non si risolve totalmente nella illustrazione di queste esperienze vere. C'è qualcosa in più, che si svolge parallelamente all'ascesa verso mondi sempre più veri, a gradi sempre maggiori di realtà, ed è quello che chiamerei il processo della *vera* esperienza, la quale solo alla fine diventa tale, ma che all'inizio è una *falsa esperienza*. Il mito platonico della caverna comincia insomma esattamente con una condizione di falsa esperienza: quella costituita dalla condizione di schiavitù degli uomini rinchiusi nella caverna, una condizione di costrizione e di mancan-

za di libertà<sup>23</sup>. Un'esperienza non libera non è vera esperienza: essa diventa più vera solo se è prodotto e causa di un accrescimento di libertà. Non è chiaro, nel mito, se questa possibilità della vera esperienza – dell'esperienza aperta, non costretta, libera – sia un presupposto o una conseguenza dell'esperienza vera: forse sono vere entrambe le cose, ma è comunque indubbio che la possibilità dello schiavo di accedere a nuove esperienze è dovuta alla possibilità di liberarsi dalla sua condizione iniziale, in cui è costretto a vedere solo davanti a sé senza possibilità di movimento. Come avvenga questa iniziale liberazione è esattamente quel che Platone non spiega. Si può supporre che la conoscenza trasmessa dal filosofo risvegli nello schiavo la possibilità di un altro mondo, e quindi la sua sete di libertà: ma come questo sia accaduto nel filosofo è rimandato al ricordo ancestrale di una verità primordiale, all'anamnesi del mondo delle idee, di un mondo *diverso*, ovvero al ricordo di una differenza, un *chorismós*, quel che Heidegger esprimerà come ricordo della differenza dell'essere dall'ente, la differenza ontologica<sup>24</sup>. È questo ricordo a gettare un'ombra di *falsità* sul mondo vero, a mostrarlo meno vero di quel che sembra: esso insomma comincia ad apparire come falsificabile, come passibile di essere guardato sotto una diversa luce, in altro modo, e cioè trasmutabile. La verità dunque trasforma a condizione di essere, innanzitutto, la condizione di falsificazione del mondo che si ha davanti agli occhi, del mondo *attuale*: il che è come dire che la vera esperienza comincia come falsificazione dell'esperienza vera. Quanto più la falsa esperienza diventa vera, tanto più il mondo inizialmente considerato vero diventa falso.

Quel che fa della dottrina platonica della verità una dottrina non semplicemente pragmatica è la dimensione della vera esperienza, ovvero il suo agganciare il problema dell'educazione non al mero comportamento ma alla *paideía*: essa è una "rivoluzione" globale, che riguarda il trasferimento di tutto l'uomo «dall'ambito delle cose che gli si presentano per prime all'ambito dove appare l'ente stesso. Questo trasferimento è possibile solo se tutto ciò che finora era manifesto all'uomo e il modo in cui era

---

23 *Ibid.*

24 «Una delle interpretazioni decisive per il pensiero occidentale è quella che [del rapporto fra essere ed essente] dà Platone. Tra l'essente e l'essere, secondo Platone, c'è il *chorismós*; *he chóra* significa il luogo (*Ort*). Platone intende dire che l'essente e l'essere sono in luoghi differenti. Essente ed essere sono diversamente situati. Platone, pensando il *chorismós*, il diverso ordine dell'essente e dell'essere, chiede quindi del luogo dell'essere nella sua totale diversità rispetto al luogo dell'essente» (M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, Carnago, SugarCo, 1988, p. 282).

manifesto si trasformano. Deve cioè mutare sia ciò che di volta in volta è svelato all'uomo sia il modo della svelatezza»<sup>25</sup>, cioè della verità. Lo scopo di questo processo è la libertà; il suo presupposto è la comprensione della differenza possibile tra l'essere e l'ente, una differenza *non reale* ma in grado di produrre effetti. Essa non ha alcun valore descrittivo rispetto all'esperienza attuale, ma solo rispetto a un'esperienza possibile, un'esperienza cioè *libera* per ulteriori esperienze.

#### 4.5. Il carattere “anticonformista” della verità

Platone ha cercato di tematizzare il nesso inscindibile tra verità e libertà come nesso costitutivo della *Bildung*: il suo richiamo a quella che abbiamo chiamato “vera esperienza” è probabilmente una protesta contro il pragmatismo comportamentista dei sofisti, per i quali la verità si risolveva in tutto e per tutto nella potenza incomparabile del linguaggio, capace da solo di produrre effetti mirabili. Per Rorty è in fondo questo ciò a cui si riduce l'ermeneutica: l'edificazione di cui essa è fautrice appare del tutto svincolata da ogni verità, è un atto inventivo, creativo, anzi auto-creativo. L'edificazione è l'attività ermeneutica che consiste nel trovare nuovi, migliori e più interessanti modi di dire in grado di ridescrivere noi stessi e aiutarci così a diventare «esseri nuovi»<sup>26</sup>, «più felici, più liberi e più flessibili»<sup>27</sup>, attraverso l'adozione di nuovi vocabolari. Come diceva Watson, campione del comportamentismo, influenzando sul comportamento sarebbe possibile educare a qualsiasi cosa. L'edificazione appare così come un fatto puramente *comportamentale* e non *esperienziale*, fino ad assumere un carattere pericolosamente manipolatorio.

L'ermeneutica è dunque “scienza anormale”, *rivoluzionaria*, per usare le espressioni di Thomas Kuhn, in un senso meramente estetistico, perché invenzione di nuovi linguaggi e quindi capace di indurre nuovi comportamenti. Ma non è certo questa la direzione in cui andava la rivendicazione gadameriana del carattere veritativo delle scienze umane, e dell'arte in particolare, che rispondeva piuttosto alla stessa esigenza delle rivoluzioni scientifiche secondo Kuhn, le quali non nascono per creazione arbitraria,

25 M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 174.

26 R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. di G. Millone e R. Salizzoni, Milano, Bompiani, 1986, p. 276 sgg.

27 Cfr. R. Rorty, *Analytic and Conversational Philosophy*, in *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 120-130.

ma per fratture *interne* alla scienza, cioè nel momento in cui un'esigenza di verità *eccede*, per così dire, l'esser-vero del paradigma prevalente.

Questa esperienza di rottura, che chiama a una diversa articolazione del senso, è quella che abbiamo definito "falsificazionismo ermeneutico", e per la quale è centrale l'esperienza della non appagatività, dell'interruzione del rimando descritta da Heidegger in *Essere e tempo*: quando qualcosa *non funziona più* mi rendo conto improvvisamente che è altro da quel che era, e che quindi in generale l'essere dell'ente non è l'ente stesso. Che ruolo gioca il "non funzionamento", ovvero, in termini pragmatici, la falsità, in Rorty? Per lui – come afferma in un dibattito con Umberto Eco – usare un cacciavite per grattarsi le orecchie<sup>28</sup>, malgrado la sua evidente disfunzionalità, sarebbe indice di una nuova invenzione, come l'introduzione di una parola nuova in un vecchio vocabolario. Per Heidegger, invece, esattamente un fenomeno di questo genere sarebbe il punto in cui si rende evidente la differenza ontologica. Una tale interruzione della funzionalità è un *evento*, qualcosa che, lungi dal dipendere dall'arbitrio soggettivo (Rorty direbbe "dall'essere *privato*"), mette anzi in discussione proprio il soggettivismo, con ciò acquisendo una dimensione *oggettiva*, nel senso di essere indipendente da me. Un tale evento è "rivoluzionario", nel senso che richiede una conversione dello sguardo che coinvolge se stessi e il mondo, quel che Kuhn chiamerebbe un cambiamento di paradigma, che non ridefinisce privatisticamente soltanto se stessi, ma il mondo intero in cui si è.

L'accentuazione dell'elemento romantico nella concezione rortyana dell'ermeneutica fa sì che l'interpretazione si configuri insomma come un atto totalmente creativo che si libra al di sopra del testo, nullificandolo, come la colomba kantiana che vorrebbe volare senza l'attrito dell'aria; al contrario, anche nell'ermeneutica romantica, l'interpretazione è un atto che tenta di ricomporre il senso del testo, di continuare il suo *discorso*, a partire dall'esperienza di una interruzione di senso. Nel far questo, l'ermeneutica ha concepito il suo compito davvero come un processo continuo di universalizzazione, di fusione di orizzonti, di estensione del "noi", grazie al procedimento dialogico che di per sé vuole essere un processo non soggettivo, nel quale, come dice Gadamer, è la logica stessa del dialogo, quella di domanda e risposta, in cui cioè si cor-risponde a qualcosa che proviene da altro da noi, dall'altro, a guidare i dialoganti, e non viceversa. In tal modo l'ermeneutica gadameriana è chiaramente avviata verso la costituzione di una sostanzialità storica che si condensa nel concetto di "classico".

28 Cfr. U. Eco, *Interpretazione e sovrainterpretazione*, tr. it. di S. Cavicchioli, Milano, Bompiani, 2004, pp. 173-174.

Nella strategia retorica del pragmatista è tuttavia possibile ritrovare qualcosa di funzionalmente analogo alla nozione di differenza ontologica: si tratta dell'effetto, più o meno intenzionale, che il suo argomentare produce, quello cioè di "cambiare argomento"<sup>29</sup>. Di fronte a un problema che ritiene noioso o privo di soluzione pragmatica, il pragmatista cambia discorso. Bisogna riconoscere il carattere eminentemente rivoluzionario di un tale gesto: sottraendosi al discorso, al gioco che verrebbe costretto a giocare, il pragmatista effettua una rottura, un'interruzione, dà luogo a un "*non sequitur*", a un anacoluto, analogo alla falsificazione per Gadamer o all'esperienza heideggeriana del non funzionamento. Ma questo gesto sarebbe del tutto infruttuoso, e anzi risulterebbe soltanto irritante, se restasse sul piano esclusivamente comportamentale: è indubbio che la sua efficacia dipende dalla diversa *comprensione* – o, se si vuole, dalla comprensione di una diversità – che può suscitare nell'interlocutore, mostrandogli un'altra possibilità, quella di poter "passare ad altro". Senza questo effetto di comprensione, nessuna rivoluzione potrebbe davvero essere innovativa.

L'effetto rivoluzionario dell'ermeneutica si appella *innanzitutto* alla possibilità di una diversa comprensione, espressa nella nozione di "differenza ontologica": le scienze umane in fondo non si occupano di una verità diversa, o niente affatto della verità, ma proprio degli *effetti* diversivi, per così dire, della verità, o della verità come possibilità del diversivo. Si può anzi dire che, a partire soprattutto da Gadamer, la difesa del carattere veritativo delle scienze umane non è stata altro che il tentativo di recuperare la dimensione esperienzialmente non ridondante, e anzi trasformativa, della verità<sup>30</sup>, che, al di là della loro artificiosa demarcazione, è presente *anche* nelle scienze della natura: quel che c'è di "umano" anche nelle scienze della natura è proprio il loro innegabile contributo al processo trasformativo dell'uomo, e cioè alla sua *Bildung*. Quel che un tale concetto non verificazionista di verità, basato sull'effetto falsificante, *anti-conformista*, della differenza ontologica, mostra alla comprensione, è l'essenziale modificabilità del reale: l'idea che, come scrive Vattimo, «un altro mondo è possibile»<sup>31</sup>.

29 R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, cit., pp. 12 e 25.

30 Sul ruolo che la nozione di verità gioca in Gadamer, al punto da costituire il punto di maggiore distanza con Rorty, si veda C. G. Prado, *Gadamer and Rorty: From Interpretation to Conversation*, in *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years after Gadamer's "Truth and Method"*, a cura di J. Malpas e S. Zabala, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2010, pp. 147-160.

31 G. Vattimo e P. Paterlini, *Non essere Dio. Un'autobiografia e quattro mani*, Reggio Emilia, Aliberti, 2006, p. 163.



## CAPITOLO V PIÙ DEL REALE

### 5.1. *L'extrametodicità della verità come oggettività dell'accadere*

L'esperienza ermeneutica della verità non è qualcosa di soggettivo: tanto l'insistenza heideggeriana sull'*alétheia*, come esperienza del venire all'essere, quanto quella gadameriana sulla falsificazione, comportano un ridimensionamento e un decentramento del soggetto. E, per quanto possa apparire paradossale, l'esito coerente di questa concezione della verità è proprio la difesa del suo carattere extrametodico che Gadamer conduce in *Verità e metodo*.

Uno dei fraintendimenti più gravi di *Verità e metodo* è infatti quello derivante dall'interpretare il suo titolo come una alternativa o una contrapposizione: verità o metodo. O, peggio ancora, come una presa di distanza sia dalla verità sia dal metodo, risultato della loro complicità a partire dalla rivoluzione scientifica moderna: cosicché le ragioni per rifiutare l'uno porterebbero a rifiutare anche l'altra. Conseguenza di questo fraintendimento è l'idea, da più parti sostenuta, e con differenti motivazioni, che l'ermeneutica o non ha nulla a che fare con la verità oppure difende un concetto di verità che sarebbe essenzialmente e completamente incompatibile con la metodicità.

Ma è chiaro, per quel che riguarda soprattutto la prima di queste conseguenze, che Gadamer, lungi dal negare il carattere veritativo delle esperienze definibili come ermeneutiche (in particolare l'arte e la storia) fa in *Verità e metodo* un immenso sforzo per difendere invece la loro portata di verità. L'oggetto della sua polemica è piuttosto la pretesa esclusività della verità intesa in senso metodico, suscettibile di verifica sperimentale, e la conseguente idea che la razionalità coincida con le istanze metodiche e ontologiche della sperimentazione scientifica (ripetitività, e quindi possibile idealizzazione, del fenomeno). Il metodo consente infatti di rendere l'esperienza disponibile, attraverso un processo di idealizzazione, per la ripetizione da parte di un soggetto in grado così di controllarla e dominarla. «Prescindendo dalla totalità di quei fenomeni del mondo che potevano

essere colti direttamente dall'esperienza e che ci erano ormai familiari, la scienza si trasformò in una conoscenza raggiunta per mezzo di un'indagine che isolava quelle strutture su cui era possibile esercitare un controllo»<sup>1</sup>.

Il riferimento al concetto di gioco, come filo conduttore per un'ontologia dell'opera d'arte, ha perciò il senso di rivendicare una dimensione dell'esperienza che sfugge a una tale controllabilità metodica. Nel gioco si sperimenta l'impossibilità, per il soggetto, di essere il dominatore della realtà, di poterla completamente controllare. Il dominio tecnico della natura comporta il suo ingabbiamento nelle condizioni di possibilità del metodo, che sono condizioni di tipo tecnico, e quindi soggette alla loro realizzabilità da parte dell'uomo: la scienza moderna, come scrive Kant nella Prefazione alla *Critica della ragion pura*, ha trovato la sua via sicura nel metodo sperimentale, che le ha consentito di non lasciarsi condurre dalla natura ma di costringerla a rispondere alle proprie domande<sup>2</sup>. L'esperimento – che, come scrive Apel, «traduce l'interrogazione dell'uomo nel linguaggio della natura»<sup>3</sup> –, non è che la costituzione di un ambito controllabile affinché non sia la natura a imporre il suo corso, ma sia l'uomo a imporre ad essa la propria sovranità.

Lungi dall'essere l'estrema espressione dell'oggettività della scienza, la riduzione dell'esperienza alla sperimentabilità metodica appare così come la surrettizia espressione della sua soggettivizzazione, della possibilità di renderla disponibile per un soggetto in grado di dominarla. *Verità e metodo* è totalmente percorso da una polemica nei confronti del soggettivismo moderno; la sua polemica contro la riduzione della verità alle condizioni del metodo, pertanto, non è una polemica anti-oggettivistica: tutt'altro, è una polemica contro il soggettivismo che sta alla base della razionalità metodica. O, detto altrimenti, l'elaborazione di un diverso concetto di oggettività, che non consiste più nella connessione sistematica tra fenomeni, riproducibili sperimentalmente, o nella loro idealizzazione, bensì nell'accadimento di qualcosa che, benché non suscettibile di verifica metodica, è ciò nonostante carico di effettualità. È del tutto ovvio che la verità storica è una verità esattamente di questo tipo: non si può ripetere la Rivoluzione francese, anzi non si può ripetere alcun evento storico così come è accadu-

1 H.G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, tr. it. di A. Fabris, Genova, il Melangolo, 1982, p. 52.

2 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 18.

3 K.-O. Apel, *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, tr. it. di G. Tron, a cura di G. Ripanti, Brescia, Queriniana, 1992<sup>2</sup>, p. 27.



to, e ciò nonostante esso “è vero”, nel senso che ha prodotto degli effetti, e la sua stessa comprensione continua a produrre degli effetti.

La tesi fondamentale di *Verità e metodo* è pertanto molto meglio illustrata da quello che, secondo la testimonianza dello stesso Gadamer, doveva essere il suo titolo originale (poi cambiato su richiesta dell'editore): *Geschehen und Verstehen*, e cioè “accadere e comprendere”. A differenza che nella coppia “verità e metodo”, qui non è possibile vedere alcuna contrapposizione: si tratta anzi di una correlazione, quella che associa a un ben preciso fenomeno ontologico (l'accadere) una conseguente modalità cognitiva (il comprendere). Non è difficile vedere in questa correlazione la teorizzazione classica che aveva portato Wilhelm Dilthey a strutturare, secondo un asse allo stesso tempo ontologico e metodico, storia (*Geschichte*) e comprensione da una parte, natura e spiegazione dall'altra, ovvero *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*. La difesa del fatto che si dà un'esperienza extrametodica della verità può perciò essere intesa come la difesa di una oggettività molto più radicale di quella propria della scienza: l'oggettività di ciò che accade, di ciò che ci sorprende e ci coglie come il lancio inaspettato di una palla (secondo l'immagine della poesia di Rilke posta in esergo a *Verità e metodo*), che si tratta di accogliere e, forse, di rilanciare. Questa modalità “accogliente” nei confronti dell'evento è la modalità che l'ermeneutica filosofica contrappone al dominio metodico: è quella che, in fondo, Heidegger ha chiamato “apertura” (*Erschlossenheit*), ovvero l'idea che la verità è innanzitutto quel che, *soggettivamente*, richiede la nostra apertura, la nostra capacità di accoglierla, di cor-rispondervi, e, *oggettivamente*, quel che “apre” l'esperienza, manifestando qualcosa di nuovo, che prima non c'era, e che va al di là delle nostre aspettative<sup>4</sup>. Si tratta di una “accidentalità” che, per quanto possa poi essere riscattata o superata in una riflessione di secondo grado, che la reinscrive all'interno di un ordine di senso, di una consequenzialità razionale o fisica (ed in questo consiste la funzione della comprensione), è e resta tale – e cioè “accidentale” – all'interno dell'esperienza. La domanda di fondo è però se questa accidentalità esperienziale non rimandi, e in che senso, a una accidentalità più profonda, ontologica. A mio avviso, la prospettiva filosofica che Heidegger in particolare porta avanti, soprattutto con la sua riflessione sull'essere come *Ereignis* e sulla domanda metafisica fondamentale (“perché c'è l'essere e non il nulla?”), va esattamente in questa direzione: pensare una

4 Sulle varie articolazioni della verità come apertura in Heidegger cfr. P. Heeffer, *Heidegger's Discussion with Husserl on the Being of Truth in § 44 of "Sein und Zeit"*, in *Heidegger und Husserl in Vergleich*, a cura di F. Rese, Frankfurt a. M., Klostermann, 2010, p. 198.

fondamentale “accidentalità” del reale, non tanto nel senso che qualsiasi cosa accada sia accidentale, ma nel senso che la realtà nella sua totalità è qualcosa di contingente, che c'è ma potrebbe non esserci. In tal modo, come abbiamo visto (§3.4), l'intera realtà è da Heidegger come “sospesa” all'accidentale, invertendo l'assioma aristotelico secondo cui la sostanza (quel che permane) precede l'accidente (quel che passa, accade, e scompare)<sup>5</sup>.

Il riferimento al concetto di gioco ha quindi in conclusione l'intento di tematizzare un'attività che presenta varie caratteristiche distintive rispetto alla sperimentazione, che possiamo così sintetizzare:

1) il gioco non è un'attività metodica, ma conserva sempre un tratto ludico: l'esempio preferito da Gadamer non è infatti costituito dai giochi più fortemente regolamentati, come gli scacchi – che invece sono l'esempio che ricorre più frequentemente in Wittgenstein -, ma il gioco della palla, descritto nei versi di Rilke posti in esergo a *Verità e metodo*. Ciò significa che il gioco, per Gadamer, è soprattutto *énérgeia*, attività: è, per usare una distinzione che esiste in inglese, ma non in italiano, *play* e non *game*, il gioco in quanto giocato e non come insieme di regole<sup>6</sup>;

2) il gioco è un'attività intersoggettiva, che di principio coinvolge anche altri (un altro giocatore o uno spettatore): questa sua dimensione intersoggettiva è quanto Gadamer fa valere contro le riduzioni soggettivistiche dell'estetica moderna. Anzi, in quanto non è funzione di un soggetto che lo domina, il gioco presenta una dimensione di “oggettività” anche superiore a quella delle scienze, perché consente di sperimentare una realtà che sfugge al controllo del soggetto e che, quindi, è da lui del tutto indipendente. La verità extrametodica è una verità che è esperita *al di fuori* del controllo soggettivo, e che quindi è unica, irripetibile (e dunque non ulteriormente verificabile), un evento, il quale però non per questo è meno privo di oggettività: è in fondo la nozione stessa di “oggettività” che qui viene trasformata, poiché non si tratta dell'oggettività *sistemica*, e cioè riconducibile a

5 Così Heidegger descrive l'esperienza nel suo grado minimale, che è quello più lontano dalla concezione dell'esperienza come “esperimento”: «“Fare esperienza”: imbattersi in qualche cosa, e precisamente qualcosa che sia tale da capitare a uno; dover accettare ciò che colpisce e che lascia il segno, qualcosa da cui siamo “affetti” ma che ci succede senza la nostra cooperazione» (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cit., § 77).

6 Su questa distinzione cfr. U. Eco, “Huizinga e il gioco”, Introduzione a J. Huizinga, *Homo ludens*, Torino, Einaudi, 1973. Il fatto che Wittgenstein parli preferibilmente di *game* (*language games*) costituisce pertanto un sintomo importante per leggere la differenza rispetto alla concezione gadameriana: il gioco di cui parla Wittgenstein è infatti inteso soprattutto come un insieme di regole, mentre quello di cui parla Gadamer è il gioco in quanto è eseguito.

leggi, del fenomeno naturale, bensì dell'oggettività propria di ciò che accade, l'oggettività *storica* che si ritrova anche nell'accadere naturale (ogni evento naturale, per quanto riconducibile a leggi, *fa* storia, è cioè anche un evento particolare) e, soprattutto, nell'agire umano;

3) il gioco è ripetizione, ma per quanto si tratti sempre dello stesso gioco, è anche sempre diverso, perché sempre soggetto ad accidentalità non del tutto controllabili: questo "spazio di gioco" che lo rende in una certa misura imprevedibile è essenziale alla sua natura, che si presenta come un inestricabile intreccio di regolazione e flessibilità, necessità ed accidentalità, dominio e libertà. La questione concerne quindi, a questo punto, da una parte la natura di questa ripetizione e, dall'altra, la natura della verità che in essa si sperimenta.

## 5.2. *L'astrazione della coscienza sperimentale e la temporalità della rappresentazione*

La particolare forma di ripetizione di cui si tratta nel concetto di gioco corrisponde a una diversa temporalità, «difficile da capire in base alla consueta esperienza temporale della successione»<sup>7</sup>. Essa non è quella della sequenzialità, della successione da un presente a un altro: Gadamer introduce evidentemente qui una distinzione tra diverse forme di temporalità simile a quella teorizzata da Heidegger in *Essere e tempo* come distinzione tra temporalità autentica e temporalità inautentica. La temporalità inautentica della sequenzialità è quella della coscienza estetica, la quale, proprio come fa la soggettività astraente della sperimentazione scientifica rispetto al fenomeno naturale, considera l'opera d'arte come astratta dal suo mondo, priva di riferimenti ontologici essenziali.

Ciò che chiamiamo opera d'arte e che esperiamo esteticamente ha quindi la sua base in un'operazione di astrazione. In quanto si prescinde da tutto ciò in cui un'opera si radica come nel suo originario contesto vitale, da ogni funzione religiosa o profana in cui essa era posta e in cui aveva il suo significato, l'opera diventa visibile come "pura opera d'arte". L'astrazione operata dalla coscienza estetica ha dunque un significato positivo per l'opera stessa. Essa fa apparire nella sua sussistenza autonoma ciò che la pura opera d'arte è. Chiamo questa operazione della coscienza estetica "differenziazione estetica"<sup>8</sup>.

7 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 155-156.

8 Ivi, p. 114.

La differenziazione estetica consiste nel presentare l'opera prescindendo da tutti quegli elementi extraestetici come la funzione, lo scopo, significati e contenuti, che la inseriscono nel suo mondo e che contribuiscono in modo determinante a definire la pienezza del suo significato, per ritenere la sola "qualità estetica". In questo modo, essa mostra una «sovranità illimitata su tutto»<sup>9</sup> simile a quella della coscienza sperimentale. C'è infatti una corrispondenza tra l'atteggiamento astraente che porta alla formazione dell'esperimento scientifico, ovvero tra la coscienza metodico-sperimentale, e l'atteggiamento proprio della coscienza estetica, che opera un'analogia riduzione dell'opera d'arte alla sua pura essenzialità astorica. Questo parallelismo si mostra anche nella particolare temporalità che riguarda la coscienza sperimentale, da una parte, e quella estetica, dall'altra. Entrambe, infatti, finiscono col ridurre il fenomeno considerato alla sua pura puntualità, come una sorta di *Erlebnis* completamente resecato dagli altri vissuti, cui fa da controcanto una concezione del tempo nel suo insieme come successione cronologica di tali *Erlebnisse*, e cioè di istanti isolati e ridotti alla loro astrazione normativa o estetica. Il "soggettivismo" surrettizio della coscienza sperimentale e quello più esplicito della coscienza estetica si mostrano quindi anche in questa loro particolare temporalità<sup>10</sup>.

Il risultato dell'operazione di astrazione della coscienza estetica sull'opera d'arte è l'istituzione del museo. Il museo può essere considerato come il "laboratorio" della coscienza estetica: il luogo in cui il fenomeno artistico può essere ridotto alla sua pura idealità, decontestualizzato e organizzato secondo un criterio di mera successione cronologica.

Alla forma di temporalità "inautentica" propria della successione si contrappone quella della rappresentazione (*Darstellung*), tipica di quelle opere d'arte che non possono esistere se non in quanto sono rappresentate (opere musicali, teatrali, anche letterarie)<sup>11</sup>: essa comporta l'impossibilità

9 Ivi, p. 119.

10 È interessante notare come questa correlazione tra tecnica sperimentale e coscienza estetica sia intravista anche da Heidegger nella forma di una correlazione tra macchinazione (*Machenschaft*) ed esperienza vissuta (*Erlebnis*) nei *Contributi alla filosofia*: qui Heidegger individua tale nesso nell'idea secondo cui solo ciò che è sottoposto alla macchinazione è davvero ente, ovvero solo ciò che è sottoposto al dominio dell'uomo, messo "di fronte" ad esso, rappresentato nel senso della *Vorstellung* (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cit., § 61 sgg.).

11 Va qui ricordato che nella traduzione italiana di *Verità e metodo* "rappresentazione" non traduce il termine *Vorstellung*, ma il termine *Darstellung*: non si tratta quindi della rappresentazione come ciò che "sta di fronte" (*vor*), nel senso specificato alla nota precedente, ma della rappresentazione come ciò che è esposto,

di scindere il fenomeno considerato dalla sua concretezza temporale, il che implica una particolare consustanzialità tra l'originale e la sua ripetizione, nel senso che l'opera stessa non esisterebbe come tale senza la sua rappresentazione. Questo fenomeno è tipico anche del gioco, in quanto esercizio, *enérgeia*, e di quegli eventi che scandiscono la vita sociale come le feste, le celebrazioni, le ricorrenze. La festa, ad esempio, è solo in quanto è celebrata. Si tratti quindi di eventi che vengono identificati ad ogni ricorrenza sempre come lo "stesso" evento non in base alla loro identità di fatto (nessuna festa è realmente uguale a un'altra precedente o futura), ma in base al loro riattualizzare un evento "originario", che in esse è costantemente ancora presente, e che acquista significato proprio grazie alla sua rappresentazione ripetuta.

Per l'essenza della festa i suoi rapporti storici sono secondari. Come festa essa non è una specie di evento storico identico, ma non è nemmeno qualcosa di determinato una volta per tutte dalla sua origine, in modo che si possa parlare di una festa autentica che ci sarebbe stata una volta in contrapposizione al modo in cui essa venne poi celebrata in seguito. Anzi, proprio nella sua origine – nella sua istituzione o nella sua graduale introduzione – è implicito il fatto di venir celebrata regolarmente. La festa è dunque, per la sua essenza originaria, qualcosa che è sempre diverso (anche quando la si celebri "esattamente come in origine"). Un ente che è solo in quanto è continuamente diverso è temporale in un senso più radicale di tutto quanto appartiene alla storia. Esso ha il suo essere solo nel divenire e nel ricorrere<sup>12</sup>.

La festa e la sua ritualità è quindi la risposta di Gadamer alla ripetitività idealizzante – e cioè astraente – del metodo sperimentale. Se la coscienza sperimentale astrae dalle differenze, anche temporali, per raggiungere l'essenzialità del fenomeno nella sua identità storica – come mera espressione di una legge fisica –, essendo a ciò la realtà storica dell'esperimento del tutto inessenziale, nel rito emerge viceversa in primo piano esattamente il carattere essenziale dell'evento come tale, senza il quale anche l'originale non avrebbe alcuna ragion d'essere. Quel che insomma appare come inessenziale nell'esperimento – il fatto storico di ripetersi – è invece l'essenziale del rito. Ma non è ancora chiaro quale sia la rilevanza ontologica di questa ripetizione.

---

com'è il caso della rappresentazione teatrale o del gioco. Manterremo quindi il termine "rappresentazione", peraltro efficace nel suo riferirsi al mondo della performatività artistica, cui Gadamer allude, con l'accortezza di non confonderlo, in questo contesto, con la rappresentazione semantica ("stare per" o "riferirsi a").

12 H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 156.

Può innanzi tutto sembrare che questa concezione della temporalità essenziale dell'esperienza storica, di cui quella estetica è un caso particolare, si applichi solo alle opere d'arte transeunti, come la musica, il teatro e la letteratura, che non sono se non in quanto sono rappresentate. Gadamer però ritiene di ravvisare il corrispondente spaziale di questa temporalità nel concetto di *immagine*. Come la rappresentazione, l'immagine non è una mera ripetizione, e cioè una semplice copia: un gioco, o una festa, non sono la semplice riedizione, per così dire, di un evento passato, ma la loro riattualizzazione, sono eventi essi stessi, ed è grazie a questa riattualizzazione che l'evento che essi ripetono continua a mantenere la sua originarietà, e quindi il suo primato; allo stesso modo, l'immagine non riflette semplicemente una realtà, ma è l'autopresentazione di un mondo in una diversa intensità del suo essere. «Il mondo che appare nel gioco della rappresentazione non sta accanto al mondo reale come una copia, ma è questo stesso mondo reale in una più intensa verità del suo essere»<sup>13</sup>. Nella rappresentazione, o nell'immagine, si attua quindi questa presentazione del reale che comporta un suo accrescimento intensivo: il concetto di *mimesis*, dunque, non indica tanto la copia quanto la «manifestazione del rappresentato»<sup>14</sup>.

Può sembrare così che la forma eminente di immagine sia l'immagine speculare. Essa però non esiste senza il suo originale<sup>15</sup>, mentre nel caso dell'immagine estetica accade il contrario: è l'originale che non esisterebbe senza l'immagine. Se non ci fosse la riattualizzazione rappresentativa, non ci sarebbe nessun originale.

La rappresentazione resta dunque legata in un senso essenziale all'originale che si presenta in essa. Ma è di più che una semplice copia di quello. Che la rappresentazione sia un'immagine, e non l'originale stesso, non significa nulla di negativo, non è una diminuzione di essere, ma indica piuttosto una realtà autonoma. Il rapporto dell'immagine all'originale si presenta quindi in modo fondamentalmente diverso da quello che si verifica nel caso della copia. *Non si tratta più di un rapporto a senso unico*. Che l'immagine abbia una sua realtà significa, per l'originale, che proprio nella rappresentazione esso si presenta. Nell'immagine, l'originale presenta se stesso<sup>16</sup>.

---

13 Ivi, p. 171.

14 *Ibid.*

15 È per questo che U. Eco nega che le immagini speculari possano essere intese come segni, e siano perciò oggetti semiotici. Cfr. U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi*, Milano, Bompiani, 1985.

16 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 174-175.

Questa caratterizzazione dell'immagine – per cui essa non è una copia ma neanche un mero riflesso – è utile per comprendere la concezione della verità che qui si profila. La verità, infatti, è sempre stata concepita secondo la metafora dell'immagine – nel senso della riproduzione, della copia perfetta – o dello specchio. Si tratta indubbiamente di una metafora molto potente, che ha avuto, ed ha, una grande fortuna<sup>17</sup>, oggetto già della critica di William James, quando, contestando il carattere “indifferente” della verità, contestava, come abbiamo visto (§4.1.), l'idea che essa potesse essere concepita come un “puro riflesso”. Il significato di questa metafora sta nell'evidenziare il carattere “trasparente” della mente, tanto più in grado di riflettere correttamente, senza distorsioni, la realtà, quanto più è trasparente: questa “autosoppressione” della mente è segno dell'assoluta oggettività della conoscenza. Gadamer, invece, considera proprio questa paradossale autosoppressione come il più grande inganno<sup>18</sup>: non è possibile considerare il reale indipendentemente dal sapere che se ne ha. E perciò è necessario tutto un alto modo di intendere i rapporti tra realtà, copia, riflesso e immagine. La peculiarità ontologica dell'immagine, pertanto, non è né di essere una semplice aggiunta (come una copia) né di autosopprimersi (come il riflesso), bensì di costituire un “di più”: «essa dice qualcosa di più»<sup>19</sup>. Se quindi la ripetizione segnica o della copia costituisce una differenziazione che potremmo a giusto titolo definire “estensiva”, in quanto si tratta di un vero e proprio ente che *si aggiunge* all'ente originale (e quindi dà luogo a una serializzazione), nel caso della rappresentazione si tratta piuttosto di una differenziazione “intensiva”, o meglio *modale*, vale a dire di una diversa esistenza dell'originale, una differenziazione che perciò non è ontica ma ontologica. L'immagine non si aggiunge all'originale, come un'altra cosa, ma lo mostra in un'altra forma, è letteralmente un altro *modo* della sua esistenza.

17 Cfr. ad esempio il libro di R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, cit.

18 Di qui l'idea, per Gadamer, che il soggetto non può essere inteso come un semplice specchio, per via della sua finitezza e situatività. Tutt'al più, può essere concepito come uno “specchio frammentato”: «Molto prima di arrivare ad una autocomprensione attraverso la riflessione esplicita, noi comprendiamo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nello stato in cui viviamo. La soggettività è solo uno specchio frammentario. L'autoriflessione dell'individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica» (H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 325).

19 Ivi, p. 174.

### 5.3. La verità come trasmutazione in forma

La diversa realtà dell'immagine rispetto all'originale, o, meglio, la diversa realtà che l'originale stesso acquisisce nell'immagine e nella sua rappresentazione, è quel che Gadamer chiama "incremento d'essere" (*Zuwachs an Sein*)<sup>20</sup>. Si tratta di un concetto che marca la distanza, almeno a un primo sguardo, della nozione di immagine che Gadamer elabora, da Platone, il quale aveva considerato ogni "duplicazione" ontologica come una degradazione e un allontanamento dalla verità. Gadamer invece, rifacendosi piuttosto alla tradizione neoplatonica, intende questa presunta duplicazione come un'emanazione, e anzi come segno non di una diminuzione, ma di un accrescimento d'essere. Si tratta di un concetto determinante nella concezione gadameriana, che è al centro della sua teoria ermeneutica, dove si presenta nella forma dell'*applicatio*. L'applicazione non si pone nei confronti dell'interpretato come la copia rispetto al modello, di cui sarebbe la riproduzione fedele e adeguata, o come un semplice riflesso, ancor più succedaneo della copia, ma come qualcosa che arricchisce il modello. Il riferimento ad Aristotele, della cui etica Gadamer celebra l'attualità, è in questo contesto significativo, perché mostra la differenza tra la concezione platonica della mimesi e quella gadameriana, che ha come sfondo la filosofia pratica aristotelica: se per Platone la realizzazione, che è copia dell'idea, costituiva un momento di decremento d'essere, per Aristotele l'attuazione del bene non ne è una diminuzione ma un ulteriore arricchimento, un *perfezionamento*. La filosofia pratica assume così una funzione centrale all'interno dell'ermeneutica filosofica, perché pone l'accento sul *fare* come eventualità non estrinseca, ma essenziale per la piena considerazione dell'oggetto storico-artistico. Questa accentuazione del momento storico non è una manchevolezza rispetto alla dimensione ideale, non sensibile, rispetto cioè alla teoria, ma è invece ciò che dà concretezza e compiutezza, *determinatezza*, all'esperienza e alla sua verità.

L'idea di "incremento d'essere", non platonica nella sua genesi, e però chiaramente neoplatonica, spinge Gadamer a riproporre a chiare lettere la dottrina plotiniana dell'emanazione:

È proprio dell'emanazione che il prodotto di essa derivi da una sovrabbondanza. Ciò da cui qualcosa emana non risulta per questo impoverito. Lo sviluppo di quest'idea nella filosofia neoplatonica, la quale attraverso di essa va al di là dei limiti dell'ontologia sostanzialistica greca, fonda lo statuto ontologico

---

20 Ivi, p. 175.



dell'immagine. Giacché se l'Uno originario non viene impoverito nel fluire dei molti da esso, ciò significa che l'essere aumenta<sup>21</sup>.

Gadamer coglie molto bene il fatto che questa idea di un accrescimento d'essere costituisce un superamento del limite dell'ontologia sostanzialista greca: esso è infatti possibile solo grazie all'elaborazione di una concezione modale dell'ontologia, attraverso i concetti di potenza, o possibilità, e atto, grazie ai quali si fa strada una concezione non più estensionale (come quella fondata sulla nozione di sostanza e sulla classificazione categoriale) ma intensionale della realtà: il reale è suscettibile di presentarsi in vari gradi, in vari *modi*. Tra questi Aristotele elencava anche il vero e il falso: attraverso l'ontologia dell'immagine – che ripete quanto aveva già detto a proposito dell'ontologia dell'opera d'arte – Gadamer intende elaborare esattamente questa concezione ontologica della verità, la cui funzione sarebbe quella di presentare il reale in un diverso e più elevato grado del suo essere.

Questo incremento è il “di più” della conoscenza. Nell'immagine, infatti, l'originale si dà innanzitutto a conoscere, ovvero si rende *riconoscibile* come tale. La dottrina platonica dell'anamnesi ha ben espresso questo punto, affermando che il mondo sensibile è occasione per il risveglio della conoscenza, e cioè perché si riattivi una conoscenza già posseduta. Ma, non condividendo la svalutazione che comunque Platone fa della rappresentazione, Gadamer pensa che nella rappresentazione mimetica l'originale «viene in luce in modo più autentico e più proprio»<sup>22</sup>. Riconoscere, quindi, non è semplicemente riportare alla mente qualcosa di già noto, ma è far emergere qualcosa di più sull'oggetto riconosciuto. «Il piacere del riconoscimento consiste piuttosto nel fatto che in esso si conosce *più* di ciò che già si conosceva»<sup>23</sup>. Si tratta quindi di un'esperienza “estetica” in senso proprio, ovvero di un'esperienza di piacere: è il «piacere della conoscenza»<sup>24</sup>. Le metafore della festa e del gioco trovano qui un'altra ragion d'essere: la conoscenza, in fondo, è una festa, è la “festa del pensiero”. Questa esperienza è un'esperienza di liberazione: «L'essere di tutti i giochi è sempre la liberazione, il puro compimento, *enérgeia* che ha il suo *télos* in se stessa»<sup>25</sup>.

---

21 *Ibid.*

22 *Ivi*, p. 147.

23 *Ivi*, p. 146.

24 *Ivi*, p. 144.

25 *Ivi*, p. 145.

È comunque vero che questa esperienza positiva è solo *un* aspetto dell'esperienza della verità: è infatti possibile esperire la verità anche in maniera negativa, in termini di contraddizione o di falsificazione delle nostre credenze e pregiudizi, anzi come sofferenza (*páthei máthos*)<sup>26</sup>. L'esperienza cosmologica dell'alternarsi del giorno e della notte, o, per dirla in termini hegeliani, del sorgere (*aufgehen*) e del tramontare (*untergehen*) – che, come abbiamo visto (cfr. *supra*, § 3.4), fa da sfondo alla concezione heideggeriana della verità –, viene da Gadamer descritta da un punto di vista più soggettivo, nei termini cioè di una “fenomenologia” in senso hegeliano: essa diventa l'esperienza dell'inversione della coscienza, della negatività che essa sperimenta nella falsificazione delle sue certezze e dei suoi pregiudizi, e della sua realizzazione e pienezza. Il riferimento a Hegel, per quanto innegabile, non deve però essere sovrastimato, perché in Gadamer l'esperienza positiva della verità non può mai, come invece accade in Hegel, essere intesa come un momento “sintetico”, quello in cui la precedente negatività viene redenta e superata. Di fatto, si tratta di due momenti che restano distinti, e tra i quali è anzi difficile operare una sintesi: da una parte, infatti, abbiamo l'esperienza della falsificazione, il momento socratico del “sapere di non sapere” in seguito all'annullamento delle proprie certezze e del dolore che ciò comporta; dall'altra, abbiamo invece l'esperienza della pienezza d'essere, della sua sovrabbondanza, testimoniata dall'incontro con l'opera d'arte, con cui non tanto viene confutata una nostra precedente certezza, ma realmente apprendiamo *più* di quel che già conoscevamo. Parafrasando la terminologia hegeliana, chiamerei il primo aspetto *aletico negativo*, mentre il secondo *aletico positivo*. Essi, come ho detto, non stanno tra di loro come antitesi e sintesi, ma letteralmente come due modalità distinte di esperire la verità.

In entrambi i casi, l'oggetto viene per così dire “trasmutato”, viene visto diversamente, “sotto un'altra luce”: anzi, nella conoscenza si sperimenta una trasmutazione del nostro intero essere. I limiti dell'ontologia sostanzialista, già messi in luce nella definizione del rapporto mimetico, emergono qui con nuova chiarezza. La trasmutazione, infatti, non è il cambiamento di qualcosa di accidentale, che lascia però immutato il sostrato sostanziale di una cosa: essa, cioè, non è un cambiamento qualitativo, che investe la dimensione categoriale di un oggetto, ma è una trasformazione complessiva che riguarda la sua totalità, è “trasmutazione in forma” (*Verwandlung ins Gebilde*). «Trasmutazione significa invece che un qualcosa, tutto in una volta e in quanto totalità, è qualcosa d'altro, e che questo qual-

cosa d'altro, che esso come trasfigurato è, è il suo vero essere, di fronte al quale il suo essere precedente è nulla»<sup>27</sup>.

Si comincia a capire, quindi, che il “di più” che produce questa trasmutazione – il “di più” che distingue l'immagine dall'originale, la rappresentazione dal rappresentato, l'evento della festa o del gioco da ogni altra sua manifestazione – è la verità. «Dal punto di vista della conoscenza del vero, l'essere della rappresentazione è più che l'essere del materiale rappresentato, l'Achille omerico più che il suo modello»<sup>28</sup>. La frase in cui Gadamer esplicita questo punto è tanto concisa quanto incisiva: «Il concetto di trasmutazione ha dunque il compito di caratterizzare l'autonomo e superiore modo di essere di ciò che abbiamo chiamato forma. In base ad esso la cosiddetta realtà si definisce come il non trasmutato e l'arte come il superamento (*Aufhebung*) che colloca questa realtà nella sua verità»<sup>29</sup>.

Quel che dunque si profila nella teoria gadameriana del gioco come rappresentazione, della mimesi come incremento d'essere, e del concetto di “trasmutazione in forma”, è un particolare rapporto tra realtà e verità che è radicalmente distinto da quello tradizionale: né una corrispondenza né una semplice presentazione. Questi due modi di intendere la verità sono quelli riferibili rispettivamente alla copia (di cui si misura la corrispondenza con l'originale) e al riflesso speculare (nel quale l'oggetto si rende presente allo sguardo, e lo è solo in quanto è presente): entrambe presuppongono un concetto di verità come una relazione *esterna*, intercorrente tra due supposte entità, l'originale e la copia o il suo riflesso speculare. Il concetto di “trasmutazione in forma”, invece, fa intendere l'originale, ovvero la realtà, come il non trasmutato, e la verità come una sua diversa modalità, un suo incremento dal punto di vista ontologico, che proprio quando lo riconosce per quel che è, non lo lascia “così com'è”.

Questa idea della verità come “aggiunta” al reale consente di intendere in maniera più appropriata, e non certamente relativistica, la famosa espressione di Heidegger, secondo cui le leggi di Newton, prima della loro scoperta, non erano né vere né false: esse consentono di riconoscere che la gravità era *reale* già prima della loro scoperta<sup>30</sup>, ma il fatto che *ora* lo si sappia costituisce un diverso modo di presentarsi di tale realtà, appunto nella forma della verità. Senza la *formulazione* delle leggi di Newton que-

---

27 Ivi, p. 143.

28 Ivi, p. 146-147.

29 Ivi, p. 145.

30 «Le leggi divennero vere ad opera di Newton e con esse divenne accessibile per l'Esserci l'ente in se stesso. In virtù del proprio scoprimento l'ente si rivelò come un ente che già prima era» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 344-345).

sta diversa modalità del reale non sarebbe stata possibile: essa è una acquisizione che eleva il reale al livello del sapere, costituendone un incremento nel senso qui espresso da Gadamer.

Si comprende quindi in che senso si possa parlare di un rifiuto ermeneutico di considerare il predicato “vero” come meramente ridondante: esso ha un pieno contenuto semantico, tramite il quale distinguiamo appunto il reale dal vero. Il che comporta, come abbiamo detto, la presa in conto di una coordinata che il reale, di per sé, non ha e potrebbe non avere: il riferimento a colui per cui si presenta la verità del reale. Questo riferimento non è una psicologizzazione della verità, ma è il senso ultimo della sua funzione, per così dire, “eccedente” rispetto alla realtà. Ciò che è vero è più di ciò che è reale, e questo proprio perché comporta un rapporto con chi dice “questo è vero”. Con la verità, la realtà si arricchisce della dimensione “coscienziale”, intendendo con questo il fatto che, in essa, si manifesta un sapere, si ri-conosce qualcosa: anche se può trattarsi di un sapere negativo, e cioè di un sapere che riguarda, non l’oggetto, ma la nostra precedente credenza (o pregiudizio) intorno all’oggetto, la quale si mostra essere falsa, il socratico “sapere di non sapere”.

Polemizzando contro le concezioni deflazioniste della verità e interpretando il lavoro di Tarski come un lavoro sostanzialmente “parziale”, nel senso che dice qualcosa sul concetto di verità, ma non tutto, Donald Davidson ha espresso un’idea simile:

La mia personale opinione è che Tarski ci abbia detto molto di ciò che occorre sapere sul concetto di verità, ma deve esserci dell’altro. [...] Il concetto di verità ha connessioni essenziali con i concetti di credenza e significato, ma queste connessioni non sono toccate dal lavoro di Tarski. È qui che dovremmo aspettarci di scoprire quel che manca alle caratterizzazioni tarskiane del predicato di verità.

[...] Quel che rimane da fare è dire come identificare la presenza di tale schema o struttura [la convenzione-V] nel comportamento delle persone<sup>31</sup>.

31 D. Davidson, *Sulla verità*, cit., p. 27. Il “di più” che è significato dal predicato “vero” nei nostri enunciati è del resto illustrato da Davidson ricorrendo a una metafora pittorica: dire “è vero” è aggiungere “un’altra pennellata al quadro (*picture*)”: «Quel che figura alla destra del bicondizionale in enunciati della forma “*e* è vero se e solo se *p*”, qualora tali enunciati siano conseguenze di una teoria della verità, contribuisce a determinare il significato di *e* non già simulando una sinonimia, ma aggiungendo un’ulteriore pennellata al quadro che, nel suo complesso, ci dice tutto quel che c’è da sapere sul significato di *e*; tale pennellata viene aggiunta in virtù del fatto che l’enunciato che rimpiazza “*p*” è vero se e solo se lo è *e*» (D. Davidson, *Verità e interpretazione*, cit., p. 74).

L'insieme di questi due ulteriori aspetti richiesti dal concetto di verità – il sapere e il comportamento – è quanto invece viene esplicitamente teorizzato nel concetto ermeneutico di esperienza, che porta immancabilmente a considerare il concetto di verità come un concetto trasformatzionale. Il che non è una definizione della verità: è piuttosto la conseguenza della definitiva presa d'atto che, se della verità non è possibile dare alcuna definizione<sup>32</sup>, l'unico modo per parlarne è dire che cosa essa fa, intenderla cioè come un *modo*, ovvero come un “operatore trasformatzionale”. Dire “è vero che *p*” non aggiunge nulla al contenuto di *p* ma è l'indice di una *trasformazione* disposizionale di chi assume una tale verità<sup>33</sup>.

#### 5.4. La formazione come elevazione a una universalità intensionale

La verità è dunque per Gadamer un “di più” rispetto al reale, un incremento d'essere. Ciò significa che la verità nella concezione gadameriana comporta una “trasmutazione” del reale, lo “mette in forma” facendolo assurgere a una superiore modalità d'essere. Un compito che potremmo definire esplicitamente in termini etici, e cioè come *formazione*, e che coincide (come abbiamo visto discutendo del mito della caverna, §4.5) con un processo di *liberazione*.

Troppo semplicemente la ripresa gadameriana di concetti della tradizione umanistica come quelli di cultura, senso comune, gusto e giudizio, è stata intesa in termini di puro tradizionalismo, quasi si trattasse di valorizzare il mero contenuto veicolato da tali concetti. È vero che Gadamer insiste molto sull'aspetto sostanziale della tradizione, che si sedimenta in ciò che chiamiamo “classico”, ma questo vale come indicazione di una dimensione normativa che non è astorica, ma che si costituisce nella storia attraverso il suo sempre rinnovato riconoscimento nell'esperienza umana, ovvero attraverso le sue continue rappresentazioni. Ben più importante, invece, mi sembra il fatto che con questi concetti – e in particolare con quello, fondamentale, di cultura – si tenti di portare in primo piano la dimensione formativa (*Bildung*) delle scienze umane, che *coincide* con la loro porta-

32 Al massimo, come osserva Kant, se ne possono indicare le condizioni necessarie, e cioè negative, ma non anche quelle sufficienti, e cioè positive (cfr. *Critica della ragion pura*, cit., p. 172).

33 Questa idea implica una relazione tra modo, operatore e disposizioni che ho affrontato in G. Chirazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica*, Roma, Aracne, 2009<sup>2</sup>, in particolare nel cap. I, al quale mi permetto di rimandare.

ta veritativa. Il processo formativo è infatti descritto come “innalzamento all'umanità” (Herder), e cioè come un “incremento” della propria realtà umana, una trasmutazione in una forma diversa. La cultura (*Bildung*) è formazione, letteralmente “trasmutazione in forma”.

Il processo di elevazione all'umanità è descritto come un processo di sganciamento dalla particolarità del proprio essere: «Chi si abbandona alla particolarità non è colto»<sup>34</sup>. Per Hegel questo è un processo di astrazione mediante il quale si riesce a prescindere da se stessi per «porsi da un punto di vista universale»<sup>35</sup>. Descritto in questo modo, tuttavia, il processo formativo appare come del tutto correlativo a quello logico dell'astrazione: quasi che, quanto più si è colti, tanto più si riesce a “impoverire” il proprio essere, spogliandosi delle proprie particolarità, allo stesso modo in cui, nel processo astrattivo, si eliminano le qualità particolari per ritenere solo quelle universali, necessariamente più povere in termini connotativi. Ma così inteso, questo modo di intendere la formazione non riesce a render conto dell'idea che sin qui abbiamo visto associata al concetto di “trasmutazione in forma”, e cioè quella di un “incremento d'essere”. Per pervenire a questo diverso concetto di universalità, occorre mettere in discussione la regola logica secondo cui a una sempre maggiore estensione corrisponde una intensione via via decrescente: al contrario, l'universale cui si eleva l'uomo colto è quello di una ricchezza intensionale sempre maggiore, non un processo di astrazione, quindi, ma un processo di inclusione. L'uomo colto è colui che, avendo visto e conosciuto molto, avendo fatto molte esperienze, ha imparato da esse quella sensibilità che gli consente di *comprendere* sempre di più, se stesso e gli altri. L'universalità cui si eleva non è quella astratta che consiste nell'escludere ma nell'includere nel proprio vissuto il maggior numero possibile di particolarità. La formazione, quindi, in quanto trasmutazione in forma, è il raggiungimento di una condizione umana “più vera” perché esperienzialmente più ricca, risultato non di una sempre maggiore purificazione dalle differenze – secondo quel processo astrattivo che guida la conoscenza scientifica in quanto riduzione del fenomeno a una legge generale – ma di una somma di differenze. Questo tipo di universalità è quindi radicalmente distinto da quello, riduttivo, ereditato dalla logica formale, la cui legge è il rapporto inverso tra estensione e intensione: è maggiormente universale quel che presenta il minor numero di caratteristiche. Al contrario, l'universalità di cui qui si tratta è frutto di una legge di proporzionalità diretta tra estensione e intensione: è maggiormente

---

34 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 35.

35 *Ibid.*

universale ciò che presenta il maggior numero di specificazioni intensionali. Questa legge è in fondo quella della logica hegeliana, che perciò è una logica dell'esperienza: nell'esperienza nulla viene cancellato, e la sua universalità è il risultato di una sua sempre maggiore ricchezza intensionale.

Per di più, quanto maggiore è questa ricchezza tanto più essa è capace di accogliere altro, e in questo senso essa è, proprio perché "più universale", anche "più vera". Il termine "apertura", con cui si è soliti denominare la concezione ermeneutica della verità, riassume quindi molto bene le sue varie implicazioni, che non si limitano alla dimensione ontologica (l'apertura come "radura", lo spazio entro cui si rende possibile la manifestazione dell'ente) né a quella epistemologica (l'apertura come "paradigma" o visione del mondo), ma che coinvolgono anche e soprattutto la dimensione etica, a cui il problema dell'universalità culturale sempre rimanda: il "sapere di non sapere" non è una chiusura, ma è la disponibilità per nuove esperienze e nuove verità. «La dialettica dell'esperienza non ha il suo compimento in un sapere, ma in quell'apertura all'esperienza che è prodotta dall'esperienza stessa»<sup>36</sup>. Il risultato è un'umanità non concepibile in termini di universalità estensionale, e cioè come il definirsi di un nucleo sostanziale che accomuna tutti gli uomini, costituendo il loro fondo di identità, ma nei termini di un'universalità intensionale, e cioè come somma di differenze: è l'umanità di chi *comprende* l'altro perché è aperto all'altro. La conquista di questa universalità è quindi l'estremo risultato della difesa del contenuto di verità delle scienze umane contro la pretesa di ridurre, in generale, la verità alla certezza del metodo, e cioè all'universalizzazione astratta della coscienza metodologica: «La coscienza ermeneutica ha il suo compimento non nella certezza metodologica, ma in quella stessa disponibilità all'esperienza che abbiamo visto caratterizzare l'uomo sperimentato rispetto al dogmatico»<sup>37</sup>. L'uomo sperimentato è l'uomo che dall'esperienza impara ad essere più aperto, diventando così "più universale": è un uomo *libero* per l'esperienza, aperto all'esperienza, e quindi *alla* verità. La verità delle scienze umane è quella verità che consente di elevarsi a una tale universalità.

---

36 Ivi, p. 411.

37 Ivi, p. 418.





## CAPITOLO VI IL SENSO DELLA VERITÀ

### 6.1. *Forza e interpretazione*

L'idea di un potere trasformativo della verità si colloca all'interno di una concezione generale del linguaggio secondo cui – contrariamente a quanto ha ritenuto una lunga tradizione che, a partire almeno da Aristotele, gli aveva assegnato una funzione primariamente descrittiva – esso possiede una sua forza, ovvero una capacità di produrre determinati effetti<sup>1</sup>: ogni dire, come scrive Austin, è perciò anche un fare, è cioè dotato di un potere effettuale, che va dal semplice informare su qualcosa all'ordinare, al giurare, all'impegnarsi, e persino all'indurre nell'interlocutore determinati comportamenti, come accade soprattutto nelle funzioni “poetico-retoriche” del linguaggio, quali convincere, persuadere, sorprendere, meravigliare. Questa concezione energetica del linguaggio, che si sofferma soprattutto sull'analisi del suo lato oggettivo, cioè sulle *cose* che si fanno con le parole, assume tuttavia un ben diversa radicalità in un autore come Nietzsche, che tutto ha ricondotto alla forza. Nietzsche ha sviluppato in maniera grandiosa una energetica del linguaggio analizzandola però dal lato soggettivo, riconducendo ogni espressione alla forza, e cioè alla volontà, da cui si origina. Gilles Deleuze ha dato a questo aspetto della filosofia di Nietzsche un rilievo del tutto peculiare, evidentemente vedendo in Nietzsche un prosecutore di quella metafisica della forza che ha in Leibniz e Spinoza i suoi più significativi propositi in epoca moderna. Secondo Deleuze, la forza definisce quel che Nietzsche intende con la parola “senso”:

Non troveremo mai il senso di una cosa (fenomeno umano, biologico oppure fisico) se non sappiamo quale sia la forza che se ne appropria, che la governa, che se ne impadronisce o che in essa si esprime. [...] Al dualismo metafisico di

---

1 Su questa dimensione performativa del linguaggio si veda J. Benoist, *Senso e performance*, in *Le ragioni del senso*, a cura di J. Benoist e G. Chirazzi, Milano-Udine, Mimesis, 2010, pp. 159-174.

apparenza ed essenza, così come alla relazione scientifica di causa ed effetto, Nietzsche sostituisce la correlazione tra fenomeno e senso<sup>2</sup>.

Questa forza è l'origine del valore, e quindi della valutazione che ne consegue: se nulla è neutro, è perché c'è sempre una forza che se ne appropria attualmente. Ogni cosa può pertanto acquistare sensi diversi a seconda della forza che se ne impadronisce: «Così, per fare un esempio caro a Nietzsche, la religione non ha un senso unico perché di volta in volta è al servizio di forze molteplici»<sup>3</sup>. L'essenza della religione è tuttavia data dalla forza prevalente, quella che più costantemente la configura e determina.

Compito dell'interpretazione è la ricerca della forza insita in una affermazione o in un valore. "Interpretare", per Nietzsche, significa riportare qualcosa al suo senso, cioè alla forza da cui si origina. L'interpretazione ha insomma un chiaro intento genealogico, derivante dall'inflessione propriamente filosofica che Nietzsche conferisce alla filologia, in quanto studio degli oggetti culturali e delle loro trasformazioni in base ai modi della loro produzione e del loro trasmettersi storico<sup>4</sup>.

Proprio la correlazione tra forza e senso qui sottolineata da Deleuze consente però di riformulare o di precisare in maniera diversa questa tesi, evitando l'equivoco volontaristico o, ancor peggio, violento, che sembra derivarne: quel che Nietzsche chiama forza non è che il *modo* con cui un'affermazione, e in generale un atto, viene compiuto. Se la forza illocutiva di cui parla la filosofia degli atti linguistici corrisponde all'intenzionalità che può essere associata a un determinato atto locutivo, ciò di cui parla Nietzsche è il più delle volte qualcosa di non intenzionale, una "volontà" nel senso schopenhaueriano del termine, ovvero una forza più o meno inconscia, che si esprime in una determinata formazione di significato. Si tratta perciò di un modo, un "come", potremmo dire, *trascendentale*, che riguarda le condizioni di possibilità del senso delle nostre conoscenze, affermazioni, credenze, azioni.

Così intesa, l'interpretazione, in quanto rivolta alla messa in luce di queste "forme a priori", è *critica*. Critica, diremmo, in un senso molto kantiano e forse più radicale di quello kantiano. Deleuze osserva infatti che per Nietzsche non si tratta di condurre una critica ai valori in nome di *altri* valori, di contestare cioè un valore sulla base di un valore diverso o opposto: questo

2 G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di F. Polidori, Torino, Einaudi, 2002, p. 6.

3 Ivi, p. 8.

4 Cfr. Vattimo, G., *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 10-12.

è quello che fanno gli “operai della filosofia”<sup>5</sup>; né si tratta di una critica che li annulli, riportandoli a qualcos’altro di oggettivo da cui deriverebbero, a dei fatti, come fanno utilitaristi e dotti; si tratta piuttosto di pensare la stretta correlazione tra i valori e la forza – vale a dire la *modalità* – che in essi si esprime: una dimensione *avverbiale* che precede e fonda, genealogicamente, la dimensione oggettuale: «Vi sono cose che non si potrebbero mai dire, sentire o concepire, valori in cui non si potrebbe mai credere se non si valutasse “bassamente”, se non si visse e si pensasse “bassamente”»<sup>6</sup>. Quello di Nietzsche potrebbe perciò essere definito un “trascendentalismo avverbiale”: la forza, o il senso, è la modalità relazionale che definisce o determina un certo *quid*, un dato valore o un dato significato.

Questa distinzione di Deleuze, che rimarca il carattere *critico* del metodo genealogico, e quindi dell’interpretazione di cui esso si avvale, ricorda alcune considerazioni che anche Kant fa quando parla del suo metodo critico. È vero che per Kant la critica ha un’accezione anche giuridico-processuale, in quanto “tribunale della ragione” che deve valutare e definire i suoi limiti e le sue pretese, aspetto che è estraneo al metodo genealogico nietzscheano. E comunque, per Kant come per Nietzsche, la critica è tale perché verte *non sui contenuti*, ma sulla loro *legittimità*, o, meglio, sulla loro *genesì*. La deduzione trascendentale è l’essenza della critica in quanto espone i “certificati di nascita” dei concetti, mostra non la loro verità ma valuta la possibilità della loro verità. Se non l’identità dello scopo, è allora quantomeno il punto in cui si colloca la critica ad accomunare il modo di procedere kantiano e quello nietzscheano.

Questo aspetto appare particolarmente chiaro laddove, in un brano della prima edizione della *Dialettica trascendentale* dedicato ai Paralogismi della Psicologia pura, Kant distingue le *obiezioni dogmatiche* dalle *obiezioni critiche*.

L’obiezione dogmatica è quella diretta contro una proposizione, quella critica è diretta contro la dimostrazione di una proposizione. La prima ha bisogno di una cognizione circa la costituzione della natura di un oggetto, per poter affermare il contrario di ciò che la proposizione asserisce di questo oggetto: e appunto per questo è essa stessa dogmatica, e presume di conoscere meglio dell’avversario la costituzione di cui si tratta. L’obiezione critica, lasciando intatta la proposizione nel suo valore o non valore, e attaccando soltanto la

5 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1968, vol. VI, tomo II, p. 119.

6 G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 4.

dimostrazione, non ha punto bisogno di conoscer meglio l'oggetto, o di attribuirsi una miglior conoscenza; essa sostiene soltanto che l'affermazione è priva di fondamento, non che sia falsa<sup>7</sup>.

Il procedimento dogmatico in generale si caratterizza per l'attenzione al contenuto, a ciò che si dice, e muove le sue contestazioni opponendo un contenuto all'altro (il mondo è finito, il mondo non è finito): l'obiezione dogmatica perciò pretende di conoscere meglio del proprio avversario la natura delle cose; il procedimento critico, invece, si appunta sul *modo* in cui una determinata affermazione è condotta: lascia la proposizione nel suo valore o non valore, e non pretende di conoscere meglio l'oggetto, ma indaga le sue "condizioni di possibilità".

## 6.2. *Un'ontologia sperimentale*

Il metodo genealogico nietzscheano ha senz'altro qualcosa a che fare con questa idea della critica: non si tratta tanto di opporre una tesi a un'altra quanto di indagare la sua genesi, ovvero la sua forza originante, il suo senso. *La nascita della tragedia* chiamava anche *spirito* questo senso: apollineo e dionisiaco sono le due modalità, i due sensi possibili, del sentire greco, le forze che hanno plasmato la Grecità e hanno prodotto le opere che tutti conosciamo. Ma la conseguenza più importante del metodo genealogico, della sua forza critica, è che esso non porta ad alcuna confutazione delle teorie ritenute erranee, ma piuttosto a un diverso modo di vivere. «La filosofia di Nietzsche critico e demistificatore della cultura,» scrive Gianni Vattimo, «quella elaborata nelle opere del periodo medio della sua produzione, è una filosofia relativamente "vuota" di contenuti teorici positivi, e di veri e propri "risultati", che non siano l'instaurazione di un determinato "stato d'animo"»<sup>8</sup>. L'aforisma 20 di *Umano troppo umano* chiarisce questo aspetto con l'idea del "movimento all'indietro", cioè la capacità di comprendere «la giustificazione storica, come pure quella psicologica» che stanno alla base delle formazioni culturali<sup>9</sup>. L'idea che ogni metafisica

7 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit. vol. 2, p. 698. Devo a Robert Valgenti l'aver attirato l'attenzione su questo punto della critica kantiana, in un seminario tenuto a Torino il 14 giugno 2007, dal titolo *La deduzione ermeneutica*, ora pubblicato in «Tropos», n. 1, 2009 (*Dialogo e conflitto*, a cura di G. Chiurazzi), pp. 127-139.

8 G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 63.

9 F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, tr. it. di S. Giametta e M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., 1965, Vol. IV, tomo II, p. 30.

positiva (la metafisica dogmatica, nei termini di Kant) sia un errore è solo una meta negativa: quello a cui la comprensione della genesi, cioè l'interpretazione, deve condurre, è un nuovo temperamento, che non ha «nulla del tono ringhioso e dell'accanimento: le note fastidiose caratteristiche dei cani e degli uomini invecchiati che sono rimasti a lungo legati a una catena»<sup>10</sup>. Non c'è perciò una definizione positiva dello «spirito libero»: la filosofia del mattino, scrive ancora Vattimo, «resta la definizione di un atteggiamento, di un clima spirituale, e non una vera e propria «dottrina» filosofica»<sup>11</sup>.

Che cosa comporta però tutto questo nel passaggio dalla dimensione critica al tentativo dell'ultimo Nietzsche di elaborare – come soprattutto è apparso a Heidegger – una vera e propria filosofia, anzi un'ontologia? La questione riguarda innanzi tutto la definizione stessa dell'ontologia, che proprio a partire dal criticismo kantiano ha dovuto subire una ridefinizione: essa non riguarda più la descrizione di ciò che c'è (come nella sua accezione metafisica), ma la definizione delle sue condizioni di possibilità (ed è questa la sua nuova accezione critica). Allo stesso modo, per Nietzsche, l'ontologia non concerne quel che c'è, ma quel che potrebbe esserci: essa ha necessariamente – aspetto che sfugge a Heidegger, ma è ben colto da Vattimo – una dimensione sperimentale, ipotetica, e perciò creativa o, meglio, trasformativa.

Tutta la teorizzazione nietzscheana del nichilismo non è dunque un'ontologia nel senso tradizionale ma è ontologia *sperimentale*, nel senso che tende alla produzione di qualcosa di nuovo inducendo determinate azioni e reazioni di forze. Se la genealogia opera per riduzioni chimiche, come recita il primo aforisma di *Umano troppo umano*, l'ontologia che le fa da contraltare scaturisce anch'essa da reazioni chimiche. Il superuomo è il risultato di questo esperimento, drammatizzato nella forma del racconto della morte di Dio da parte di Zarathustra, l'esito di un esperimento alchemico, l'uomo nuovo in cui si sono ormai desedimentate e annullate tutte le forze che caratterizzavano l'uomo platonico-cristiano: il risentimento, la cattiva coscienza, il bisogno di sottomissione, l'umiltà.

L'individuazione di queste modalità esistenziali è dunque quel che «fonda» i valori, ovvero i significati particolari che noi produciamo: condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza – intesa nella sua accezione più ampia, e non nel senso meramente gnoseologico –, in quanto condizioni di possibilità del nostro stesso esperire in generale. Se i nostri valori hanno

---

10 Ivi, p. 42.

11 G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 65.

una *prudenda origo*, la cui scoperta ne aumenta l'insignificanza, se l'esistenza stessa si scopre come priva di significato<sup>12</sup>, ciò è perché l'esistenza non può a sua volta essere valutata: essa è la fonte dei valori, i quali si originano da modi di essere, di esistere, e come tale non può a sua volta essere giudicata in base a quelli.

Deleuze ha sottolineato la radicalità di questa posizione sostenendo che è stato Nietzsche, e non Kant, a condurre fino in fondo la critica, proprio perché quest'ultimo non ha saputo porre il problema in termini di valori: egli cioè si è limitato a criticare questa o quella verità, la loro condizione di possibilità, ma non ha messo in discussione la stessa possibilità della verità. Interrogarsi su questa questione significa, per Nietzsche, porre il problema della *modalità* della verità, cioè del suo senso, o dei suoi possibili sensi. Nietzsche ha spesso, sebbene non sempre, visto alla base della volontà di verità una volontà nichilistica, negatrice della vita e della gioia di vivere. Ma, dal momento che, come abbiamo osservato, il senso di un fenomeno può essere molteplice, non univoco – tanto che si potrebbe parlare anche qui di un “metodo delle variazioni” per discernere le reciproche interdipendenze tra il senso e il fenomeno, alla maniera in cui ne ha parlato Husserl –, la domanda che a questo punto ci poniamo è *se esista un senso non nichilistico della verità*.

### 6.3. Per chi è la verità?

Il paragrafo 424 di *Aurora* offre più di uno spunto in questa direzione. Il suo titolo è: *Per chi esiste la verità*. Si tratta della domanda principe del metodo genealogico, che, a differenza del metodo metafisico, non chiede “che cos'è?”, ma “chi è?”. Non si tratta quindi di chiedersi “che cos'è la verità?”, ma: “chi è colui a cui riferire la verità?”. Chi è il tipo d'uomo a cui si confa la verità, la modalità esistenziale che è associata alla, o richiesta dalla verità?

La risposta di Nietzsche è sorprendente. Nella prima parte dell'aforisma egli si scaglia contro la concezione utilitaristica della verità: l'idea che la verità *serva* a qualcosa, o meglio, che essa *debba* servire a qualcuno. Che il suo senso sia quello di apportare consolazione all'uomo. Ma, si chiede Nietzsche, che cosa potrebbero mai avere in comune le verità «con le condizioni di uomini sofferenti, angosciati, malati, da dover essere utili proprio

12 F. Nietzsche, *Aurora*, tr. it. di F. Masini e M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., 1964, vol. V, tomo I, pp. 71, 39, 70.

a loro?»<sup>13</sup>. Per quanto la critica punti sempre sul “chi” di ogni formazione di significato, ciò non significa che esso sia il termine *utilitaristico* di questa direttrice genealogica; piuttosto, questo riferimento critico al “chi” ha lo stesso senso del riferimento kantiano all’Io penso, il quale deve poter accompagnare ogni mia rappresentazione, affinché si possa dare un’esperienza, ma questo riferimento resta del tutto formale ed è specificato tramite le modalità proprie di costituzione dell’esperienza umana, che sono lo spazio, il tempo e le categorie. Allo stesso modo, il riferimento nietzscheano al “chi” dei valori può assumere varie modalità, di cui quella utilitaristica è solo *una* delle svariate possibili. Il fatto anzi che una volta «si era convinti a tal punto che l’uomo fosse il fine della natura, da ammettere, senza riserve, che anche attraverso la conoscenza non si poteva scoprire nulla di non salutare ed utile all’uomo, e che *non era possibile, né lecita, l’esistenza* di qualche altra cosa»<sup>14</sup>, costituisce a ben vedere il sottofondo germinale del nichilismo, l’*humus* del bisogno di consolazione che è disposto a prendere per verità tutto e solo ciò che risponde a questo bisogno. In tal modo la verità si è costituita come un consolante mondo di finzione: «fino ad oggi gli errori sono stati le potenze (*Mächte*) consolatrici».

Ne consegue che in fondo la menzogna non è che autoinganno: la costruzione di un mondo fittizio è la risposta a un bisogno di consolazione, e quindi un inconscio tentativo di autoingannarsi. Così è nato il nichilismo: la costruzione di un mondo oltremondano risponde al bisogno di trovare in esso una consolazione, per l’impossibilità – o l’incapacità – di accettare il mondo di quaggiù, di dir di Sì alla Terra.

Per chi è allora, la verità, se la sua negazione è in realtà frutto di malattia, paura, mancanza di gioia?

Forse da tutto questo [scrive Nietzsche con quella prudenza che lo caratterizza ogni qualvolta deve azzardare la soluzione di un problema] discende il principio che la verità, come *totalità* e armonico insieme, esiste soltanto per le anime insieme possenti (*mächtigen*) e tranquille, gioiose e pacifiche (quale era quella di Aristotele), così come queste sarebbero anche le sole in grado di *cercarla*: infatti le altre anime cercano *mezzi di salute* per sé, per quanto pensino così superbamente del loro intelletto e della sua libertà, – esse *non* cercano la verità. Da ciò deriva che questi altri trovano così poco una gioia genuina nella scienza, e le rimproverano la sua freddezza, la sua aridità e la sua disumanità: è così che i malati giudicano i giuochi dei sani<sup>15</sup>.

13 Ivi, p. 212.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

C'è dunque una contrapposizione di fondo tra due modi di considerare la verità e due modi di essere, due tipologie di uomo: il primo è quello per cui la verità sarebbe una sorta di consolazione, un rimedio, una medicina, un *phármakon*, e a questo corrisponderebbe un tipo d'uomo malato, non libero, schiavo; per questo tipo d'uomo Dio stesso è come un medico<sup>16</sup>, al quale si obbedisce in maniera cieca per puro moralismo, perché "così ci viene comandato"; il secondo è quello per cui la verità è invece esperienza gioiosa, disinteressata, fatta perciò per anime potenti, sane, che non hanno bisogno né si aspettano consolazione. È questa la verità in senso extra-morale, se la moralità, come Nietzsche scrive così di frequente, non è che espressione di un animo malato.

L'idea che la verità sia soltanto una convenzione stabilita per evitare il *bellum omnium contra omnes*, un atto di non belligeranza consistente nell'accettazione di una simulazione condivisa, «un esercito mobile di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane, [...] che per lunga consuetudine sembrano a un popolo salde, canoniche, vincolanti», illusioni o metafore consuete, come Nietzsche scrive in *Su verità e menzogna in senso extramurale*<sup>17</sup>, corrisponde all'invincibile inclinazione dell'uomo a lasciarsi ingannare<sup>18</sup>. È questa una caratteristica essenziale dell'uomo, da cui deriva l'altrettanto essenziale definizione della verità come "menzogna necessaria"?

La trasformabilità dell'uomo, affermata con la dottrina dell'oltreuomo, comporta la trasformabilità del suo rapporto con la verità: non più un rapporto *terapeutico* ma un rapporto gioioso, che rende gioiosa, gaia, la scienza. Raramente nella storia della filosofia la verità è stata congiunta alla gioia: lo stoicismo è l'esempio più emblematico di come il *pathos* per la conoscenza vada di pari passo con la negazione della vita. Non si può però pensare che il concetto di verità sia un concetto *in sé* nichilistico: il suo senso dipende, come per ogni altro valore, dalla volontà che se ne appropria o che vi si esprime. Cosicché potrebbe alfine dirsi della verità quel che Nietzsche dice della morale, e cioè che non si tratta di negare che esistano azioni morali o immorali, ma di cambiare completamente il nostro rapporto con esse: «Noi dobbiamo *apprendere in un modo diverso*, affinché si possa finalmente raggiungere, forse molto tardi, ancora qualcosa di più: *il sentire in un modo diverso*»<sup>19</sup>.

16 Ivi, p. 190.

17 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, tr. it. di G. Colli, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., 1973, vol. III, tomo II, p. 361.

18 Ivi, p. 370.

19 F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 72.



La verità non è dunque un concetto di per sé *nichilistico*, e forse non esistono affatto concetti *di per sé* nichilistici: nichilistico è un modo di sentire, che rende tali gli oggetti cui si riferisce o i concetti che utilizza. Sta qui la vuotezza della proposta teorica di Nietzsche, come afferma Vattimo: una vuotezza che è invito a sperimentare nuovi modi di essere, più liberi e gioiosi. «Non è sufficiente apportare una dottrina», scrive Nietzsche in un appunto dell'autunno 1883, «occorre anche *trasformare violentemente* gli uomini perché l'accolgano! – Questo comprende infine Zarathustra»<sup>20</sup>. La dottrina dell'eterno ritorno è, possiamo dire, l'*esperimento* che Zarathustra propone per mettere l'uomo alla prova e saggiare la sua capacità di trasformazione: perché la forma dell'eterno ritorno è la forma stessa della verità, la forma del ritorno tautologico, imm modificabile. L'eterno ritorno è l'esperimento che saggia il nostro rapporto con la verità, la “cartina al tornasole” con cui si individua la componente chimica che condiziona il nostro rapporto con la verità, che ci dice se essa è “acida” o “alcalina”, nichilistica o gioiosa. Che provoca, e così rende manifesta, la *reazione* nei suoi confronti: chi non può sopportare l'eterno ritorno è l'uomo malato, che dalla verità cerca consolazione, e non sa quindi avere con essa un rapporto *libero*; chi invece è in grado di accettarlo, è un'anima potente e disinteressata, gioiosa e calma, come Aristotele, priva di risentimenti nei confronti della vita, e perciò non bisognosa di consolazione<sup>21</sup>. La decisione circa l'effetto della conoscenza, scrive Nietzsche in *Umano, troppo umano*, viene «data dal temperamento di un uomo»<sup>22</sup>.

Quel che dunque mi sembra importante sottolineare è il particolare rapporto, non dogmatico ma critico, che Nietzsche intrattiene con le teorie e con le dottrine filosofiche: lo stesso nichilismo rischierebbe di essere un nuovo dogmatismo, se venisse identificato fondamentalmente sul piano dei contenuti. Ma non esistono contenuti nichilistici *in sé*. Come un uomo non è onesto in base a quella qualità occulta che chiamiamo “onestà”, bensì in base ai suoi comportamenti singolari e concreti<sup>23</sup>, allo stesso modo non esiste una qualità “nichilistica” dei concetti. Questa operazione critica

20 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, tr. it. di L. Amoroso e M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VII, tomo I, Parte II, 1986, 16 [60], p. 178.

21 Per un approfondimento di questa interpretazione dell'eterno ritorno, che ne fa l'esperimento selettivo di una nuova forma di umanità, mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, *L'esperimento del nichilismo*, «Tropos», numero speciale 2008 (*L'apertura del presente*, a cura di L. Bagetto), pp. 9-23.

22 F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, cit., p. 41.

23 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 361.

è da Deleuze paragonata a un processo di inversione, simile a quello di Marx nei confronti di Hegel:

Alla fin fine Nietzsche sta a Kant come Marx sta a Hegel: egli vuole rimettere la critica sui suoi piedi, come Marx nei confronti della dialettica. Ma l'analogia, anziché avvicinare Marx a Nietzsche, li separa ancor più profondamente, in quanto la dialettica è nata dalla critica kantiana. Non vi sarebbe mai stato bisogno di rimettere la dialettica sui suoi piedi, né vi sarebbe stato in alcun modo bisogno "di fare dialettica" se la critica, sin dall'inizio, non fosse stata a testa in giù<sup>24</sup>.

L'esigenza di riportare ogni valore alla forza da cui origina, di individuarne il senso germinale, di chiedere sempre "chi" c'è alla base di una certa formazione di significato è dunque alfine, nelle intenzioni di Nietzsche, un modo per non restare prigionieri del mondo delle astrazioni, delle teorie, delle dottrine, ma di ritornare alla Terra, e cioè al terreno effettivo dell'esperienza. L'oltreuomo, l'uomo capace di essere libero, di un'esistenza gioiosa, di accettare la vita, e la verità, è forse, semplicemente, un uomo che non cammina più "a testa in giù". Non è, per dirla nei termini di Marx, un uomo alienato.

---

24 G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 132-133.

## CAPITOLO VII

### UNA CONCEZIONE NON ALIENATA DELLA VERITÀ

#### *7.1. La forma della verità: verità e realismo esperienziale*

Nei capitoli precedenti abbiamo visto come il problema della verità non possa non comportare il riferimento al “chi” dell’enunciazione. Questo riferimento, più che una soggettivizzazione, è piuttosto l’esito di una complicazione strutturale del modo tradizionale di impostare il problema della verità, nei termini di quel che chiamerei “realismo esperienziale”, distinto tanto dal realismo metafisico quanto dal realismo empirico.

Secondo la definizione che ne ha dato Hillary Putnam, il realismo metafisico consiste nell’affermazione di una realtà in sé, del tutto indipendente dalla nostra conoscenza, e di cui c’è una sola descrizione vera e completa<sup>1</sup>. La parola “vero” in questo caso non è che l’indice di una tale indipendenza: essa sancirebbe la totale autonomia della realtà, ponendo un abisso tra noi ed essa. Quando diciamo che qualcosa è vero, insomma, è come se dicessimo come stanno le cose anche se noi stessi, che pronunciamo e ascoltiamo quella frase, non esistessimo affatto. La verità costituirebbe così la condizione propria di ogni essenza, cioè di oggetti e di un mondo in sé. L’indipendenza dall’esperienza è quindi il tratto tipico della concezione metafisica della verità. Si tratta di un’astrazione logica che per puro paradosso viene chiamata *realismo*, e che dà luogo a quella che Putnam chiama “immagine *alienata* della verità”:

essa infatti fa sì che si perda una parte o un’altra di noi stessi e del mondo e che si consideri il mondo formato semplicemente di particelle elementari che si muovono nel vuoto (questa è l’immagine “fisicalista”, secondo la quale la descrizione *scientifica* convergerebbe nell’Unica teoria vera), o che si consideri il mondo formato semplicemente di “dati sensoriali reali e possibili” (questa è la teoria empirista, che è più antica della precedente) oppure addirittura che si

1 Cfr. H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, tr. it. di A.N. Radicati di Brozolo, Milano, il Saggiatore, 1985, p. 57.

neghi l'esistenza stessa del mondo, in opposizione a tutta una serie di storie che si sarebbero inventate per varie ragioni (soprattutto inconscie)<sup>2</sup>.

Tanto il realismo metafisico quanto il realismo empirico (che considera il dato sensoriale come fondamento della conoscenza), così come il soggettivismo o l'idealismo, finiscono per presentare un'immagine unilaterale della nostra reale esperienza o, per dirla in termini heideggeriani, del nostro essere-nel-mondo. L'ermeneutica filosofica – con la sua pervicace difesa del contenuto veritativo delle scienze umane, contro il riduzionismo scienziasta – non fa che prospettare, in opposizione a una tale concezione, un'immagine *non alienata* – e quindi strutturalmente più complessa – della verità.

L'alienazione della concezione della verità propria delle teorie suddette consiste dunque nel fatto che esse ci costringerebbe a tagliar via un pezzo di mondo: l'Io, le sue oggettivazioni, o la realtà esterna. Questa semplificazione formale, al limite del riduzionismo, corrisponde sul piano logico alla considerazione di “vero” come predicato monadico, rappresentante il punto di vista di Dio, e cioè una «visione della verità da nessun occhio»<sup>3</sup>, e in definitiva il punto di vista di nessuno (che cosa sia una visione da nessun occhio è francamente un'immagine a dir poco inintelligibile). Potremmo perciò considerare il realismo metafisico come quella teoria che pensa il predicato di verità come monadico<sup>4</sup>. Il carattere dogmatico – nel senso kantiano del termine – del realismo metafisico appare così chiaramente nel suo far riferimento a una concezione della realtà che, di principio, nessuno potrà mai verificare (né, il che è anche peggio, falsificare): come verificare, infatti, che il mondo sarebbe così com'è anche senza nessuno che possa guardarlo, osservarlo, pensarlo, ed esprimere giudizi su di esso? *Chi* potrà mai fare un'affermazione del genere e assumerla come vera?<sup>5</sup> Per un realista metafisico una descrizione vera è tale se al posto di chi descrive potrebbe anche non esserci nessuno (essa è una descrizione da “nessun luogo”); per un realista esperienziale (non metafisico), invece, essa lo è se al posto di chi descrive può esserci chiunque, ma non nessuno.

2 Ivi, pp. 5-6.

3 Ivi, p. 58.

4 L'idea che il predicato di verità sia un predicato monadico, e che quindi si applichi *simpliciter* alle proposizioni, intese come oggetti di atteggiamenti proposizionali, è difesa in particolare nel libro di H. Cappelen e J. Hawthorne, *Relativism and Monadic Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

5 Putnam mostra l'insostenibilità del realismo metafisico tramite il suo esperimento mentale dei cervelli in una vasca: un realista metafisico non potrebbe rispondere alla domanda “dal punto di vista di chi viene raccontata la storia?”, può semplicemente eluderla (cfr. H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, cit. p. 58).

Gadamer ha tematizzato questo necessario riferimento a un osservatore assumendo come modello il concetto di gioco, cui è essenziale l'apertura sullo spettatore, grazie al quale soltanto esso acquista il suo pieno significato. Il gioco è sempre "rappresentazione per qualcuno"<sup>6</sup>. In questo senso, il gioco descrive l'esperienza estetica e, anzi, l'esperienza in generale, e persino l'essere della natura. La caratteristica principale del gioco è l'autorappresentazione, «ma l'autorappresentazione è un aspetto universale dell'essere della natura»<sup>7</sup>. Lo spettatore è colui grazie al quale il rappresentato assume la *forma* della verità, perché solo così esso è "per qualcuno" che può conoscerlo e riconoscere come tale. Senza questo contributo dello spettatore non ci sarebbe alcuna verità, perché non ci sarebbe alcuna esperienza del reale. L'esperienza del reale è la condizione necessaria (dell'esperienza) della verità. Quel che insomma qui si vuol dire non è tanto che la verità è sempre *per* qualcuno, ma che *la realtà, in quanto vera, è per qualcuno*.

Quel che distingue questo "essere per" dal relativismo è appunto il fatto che tale relazione non è considerata come una condizione sufficiente della verità (essendo per me, qualcosa è per ciò stesso vero), ma ne esprime solo una condizione necessaria (c'è verità solo perché c'è un Esserci, come direbbe Heidegger). La struttura del "per qualcuno", insomma, esprime una condizione *formale* della verità, che nelle frasi del tipo "è vero che *p*" è compresa come necessaria proprio a ragione della sua possibile ellissi dall'enunciato. Viceversa, ogni mero "per me" *deve* essere espresso nell'enunciato (il che non esclude la relazione ellittica a un "Io penso")<sup>8</sup>. Chiamerei questa struttura della verità, implicante un riferimento ellittico alla sua condizione deittica di possibilità, "Convenzione E": essa è infatti espressa dalla frase heideggeriana che abbiamo più volte citato, "c'è verità solo perché e finché l'Esserci è". Questo bicondizionale – che esprime la condizione di possibilità della verità nell'Esserci – costituisce per l'ermeneutica il presupposto di ogni verità.

La "Convenzione E" esprime il rapporto tra Esserci e verità come un *convenire*: *convenientia* è non a caso uno dei modi in cui è stata definita nella tradizione la verità. Come ho cercato di argomentare altrove, il termine indi-

---

6 H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 140.

7 Ivi, p. 139.

8 Questa distinzione tra un "per me" soggettivo e un "per me" oggettivo (Io penso) è analoga alla distinzione che Kant traccia tra giudizi di percezione e giudizi di esperienza (cfr. I. Kant, *Prolegomeni a ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, tr. it. di P. Carabellese, Roma-Bari, Laterza, 1994, § 18 sgg. Sul significato trascendentale del "per" cfr. anche *supra*, §2.3).

ca l'*accidentalità* di un tale rapporto: non dunque una implicazione analitica, ma una sorta di "sintesi a priori" grazie alla quale Esserci e verità convengono senza essere originariamente dipendenti l'uno dall'altro<sup>9</sup>. Il termine *convenientia* può essere considerato addirittura come una traduzione del termine greco *symbebekós*, dal verbo *symbatnein*, letteralmente "convenire".

Questa *convenientia* di Esserci e verità è quindi in un certo senso quella "sintesi a priori" che per Kant descrive la forma trascendentale dell'esperienza. Essa assume in definitiva lo stesso valore che il richiamo all'esperienza ha nel criticismo kantiano, in cui l'affermazione di una "verità in sé", al di là dell'esperienza possibile, è considerata un forma di dogmatismo. L'assunto di una realtà di cui si possa dire che è "vera", senza che ci sia nessuno a dirla tale né a osservarla, costituisce pertanto il dogma costitutivo del realismo metafisico: ma, privandosi del riferimento all'esperienza, esso taglia il ramo su cui è seduto. La verità non è uno stato del reale *a prescindere* dal suo essere accessibile, ma è uno stato del reale *reso accessibile* per un soggetto che ne ha esperienza.

Se l'esser-vero non è un predicato monadico – il che comporterebbe un prezzo altissimo in termini di alienazione del suo concetto – deve essere concepito come un predicato ad almeno due (o più) posti, e cioè come una qualche relazione. Il senso profondo della rivoluzione critica kantiana sta nell'aver operato una tale trasformazione di concetti monadici in generale (ad esempio di quelli che definiscono le qualità primarie), riferendoli implicitamente all'Io penso, ovvero a quella condizione trascendentale che definisce la *forma* di un'esperienza possibile. La concezione della verità come corrispondenza – che Kant, secondo Heidegger, fonda per la prima volta – costituisce di fatto un primo passo in questa direzione, poiché fa della verità appunto una relazione, e non un predicato monadico. Cosa che già Tommaso d'Aquino aveva ben compreso: se infatti per un verso egli afferma che il vero coincide con ciò che è, ed è quindi definito come una proprietà inerente alla cosa stessa, per un altro verso osserva anche che esso designa la relazione dell'intelletto alla cosa, ed è perciò *ratio*, ovvero un rapporto<sup>10</sup>. Questa relazione formale, distinta dalla relazione di identità che assimila *esse* e *verum*, è il fondamento della concezione della verità come adeguazione o corrispondenza tra l'intelletto e la cosa. Essa perciò

9 Cfr. G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza*, cit., cap. V. Il senso di questa *convenientia* potrebbe anche essere espresso nei termini di ciò che Saul Kripke ha chiamato "contingenza a priori" o "necessità a posteriori": una correlazione che è a priori del tutto contingente ma che è riconosciuta come condizione necessaria di ciò che ne consegue.

10 Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16 (*De veritate*), aa. 1-3.

aggiunge qualcosa alla pura tautologia dell'“essere = vero”, sebbene questa aggiunta non sia nulla che riguardi la cosa stessa, ma solo la relazione di essa con l'intelletto. Questa “aggiunta” è insomma quel che fa del cosiddetto predicato “vero” (che sarebbe perciò errato chiamare “predicato”) un *modo*: è difatti l'aggiunta non di un'ulteriore qualità all'oggetto, ma di un'ulteriore modalità relazionale tra l'oggetto e il soggetto. O, meglio ancora: è l'espressione di uno stato ulteriore del reale, quello del sapere.

La concezione della verità come corrispondenza, che è attribuita al realismo metafisico, porta, in virtù della sua stessa struttura formale, al suo superamento: essa sarebbe una relazione «di qualche genere tra le parole, i segni del pensiero, e le cose esterne, o insiemi di cose esterne»<sup>11</sup>. Ma se la verità è nel realismo metafisico una relazione monadica, una sorta di “autoidentità”, che esclude di principio la relazione a una mente, non si vede come essa sia compatibile con la corrispondenza. Se c'è qualcosa di positivo nella nozione di verità come “corrispondenza” è allora proprio il fatto che essa mette in luce il carattere irriducibilmente relazionale della verità, la cui forma consiste nel mettere in rapporto (almeno) due elementi, l'intelletto e la cosa, il giudizio e lo stato di cose, il soggetto e l'oggetto, l'Io e il mondo<sup>12</sup>. Quel che questa nozione implica, ad ogni modo, è che se la verità è una tale corrispondenza, perché ci siano parole, segni o pensieri, che sono resi veri da entità extralinguistiche, deve esserci qualcuno che parli o pensi. Per Heidegger, come si è detto (cfr. *supra*, cap. III), la definizione della verità come corrispondenza non è totalmente sbagliata, ma derivata: è derivata proprio perché, implicando un riferimento al Chi, allude implicitamente a una dimensione più profonda, a quel presupposto ontologico che Heidegger chiama apertura e che coincide con l'esistenza stessa dell'Esserci.

## 7.2. Contro la tesi di equivalenza

Nei capitoli II e III abbiamo esaminato il rapporto tra verità e tempo, sia da un punto di vista formale, mettendo in luce come il riferimento deittico

11 H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, cit. p. 58.

12 È quanto osserva anche D. Davidson, affermando la necessità di un'integrazione alla teoria della verità di stampo tarskiano, al fine di prendere in considerazione anche i parlanti, senza i quali non ci sarebbe mai alcuna verità: «Ciò che manca è la connessione con gli utenti del linguaggio. Niente nel mondo avrebbe il valore di un enunciato, e il concetto di verità non avrebbe alcuna applicazione, se non esistessero creature che usano gli enunciati, pronunciando o scrivendo numerose occorrenze di essi» (D. Davidson, *Sulla verità*, cit., p. 34).

al parlante sia essenziale alla *formulazione* di ogni giudizio vero, sia da un punto di vista esperienziale, facendo emergere come il contenuto stesso dell'esperienza della verità, intesa come *alétheia*, sia il tempo. Questo punto mi sembra il contributo più qualificante della concezione ermeneutica della verità: l'*alétheia* non allude a una presenzialità eterna, a un "esser presente", ma al fenomeno del venire all'essere, del "diventar presente", e cioè all'esperienza profonda del reale come tempo. Il modo del reale che la verità mostra è la temporalità.

Una tale affermazione può essere considerata anche come l'esito della critica alla distinzione tra ideale e reale che, da una parte, costituisce il presupposto implicito di tutte le concezioni della verità come proprietà di una realtà in sé, non toccata dalla nostra esperienza, e dall'altra il bersaglio di ogni concezione (a partire da Kant, fino almeno a Heidegger) che invece vi vede esattamente quel che ci collega al reale. La questione è stata esemplarmente posta da Husserl nelle pagine dei *Prolegomeni alle Ricerche logiche* in cui si oppone allo psicologismo di Sigwart e alle sue implicazioni relativistiche difendendo una concezione platonico-oggettivistica della verità basata sulla netta distinzione tra ideale e reale. Far dipendere la verità dalla realizzazione di determinati atti (l'apprendere, il conoscere, ecc.) significa esporla all'annichilimento, mentre la verità è e resta tale anche senza che tali atti siano mai realizzati:

Se non vi sono esseri intelligenti, se essi sono esclusi a causa dell'ordinamento della natura e sono perciò realmente impossibili – o se non vi sono per certe classi di verità esseri che siano in grado di conoscerle – allora queste possibilità ideali restano senza una realtà che le soddisfi. L'apprendere, il conoscere, il prendere coscienza della verità (oppure di certe classi di verità) non può allora essere in ogni caso realizzato. Ma ogni verità rimane in se stessa ciò che è, mantiene il suo essere ideale. Essa non è "da qualche parte nel vuoto", ma è una unità di validità *nel regno atemporale delle idee*. Essa appartiene all'ambito di ciò che vale in assoluto, al quale ascriviamo anzitutto ciò che comprendiamo come evidentemente valido o almeno supponiamo fondatamente essere tale, ed anche la sfera, vaga per il nostro rappresentare, di ciò che viene indirettamente ed indeterminatamente supposto come valido, quindi di ciò che vale anche se non lo abbiamo ancora conosciuto e che forse non conosceremo mai<sup>13</sup>.

La conseguenza di questa concezione della verità è la sua equiparazione alla realtà: "vero" significa reale, il che porta logicamente alla cosiddetta "tesi di equivalenza", ovvero all'idea che "è vero che *p*" equivale a "*p*".

13 E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I (*Prolegomeni a una logica pura*), p. 143 (corsivo mio).



Tale tesi rende quindi del tutto inutile il predicato “vero”, poiché non fa altro che appiattire il livello in cui si dice “è vero che *p*” al livello in cui semplicemente c’è *p*. Questa tautologia è l’“autoidentità” cui tende la nozione di verità del realismo metafisico. Viceversa, la distinzione tra il semplice *p* ed “è vero che *p*” mi sembra il nocciolo della concezione, in particolare, gadameriana della verità (come abbiamo visto nei capitoli IV e V). Dire “è vero che *p*” significa per Gadamer dire qualcosa non solo sul reale, ma anche sul nostro essere al mondo, e in particolare rivelare un che di importante e significativo accaduto nella nostra esperienza. È la verità *storica* che precede persino la verità nomologica della scienza, in cui l’evento è considerato come espressione di una legge, e cioè come momento di una verità essenziale. La verità della legge è bensì oggettiva, ma di un’oggettività astratta perché prescinde deliberatamente dall’oggettività dell’evento: esso produce un effetto reale, tant’è che senza di esso il mondo non sarebbe quello che è. Questa distinzione tra l’oggettività della legge e quella dell’evento è la distinzione, che abbiamo già visto presentarsi discutendo del significato del termine *alétheia* (§ 3.2), tra l’oggettività dell’essenza e l’oggettività dell’esistenza, che *implica* la dimensione del tempo.

Il tempo segna infatti – come è chiaro dalla precedente citazione di Husserl – l’abisso tra l’ideale e il reale, l’essenza e l’esistenza, la *realitas* e la *actualitas*: il mondo della verità sarebbe dal lato delle idealità atemporali. L’esperienza temporale – che è sempre esperienza di esistenze – è così ridotta a qualcosa di accessorio e prescindibile. Al contrario, nel momento in cui si assume che la forma stessa della verità non può non implicare il tempo, e cioè che il suo contenuto esperienziale è sempre implicitamente un che di temporale (il che è vero *anche* dell’esperienza scientifica), anche questa distinzione crolla: ciò che è vero non si distingue dal reale perché è *senza tempo*, e quindi ideale, ma se ne distingue perché è solo una *diversa* conformazione del reale, resa possibile appunto dal tempo. Il tempo così non è la condizione di impossibilità della verità, ma, secondo una logica critica di stampo kantiano – una logica che inverte o ridefinisce determinati rapporti di presupposizione o di incompatibilità così come sono concepiti dalla vecchia metafisica o dal razionalismo dogmatico – ne è anzi la condizione di possibilità.

Il fatto che la parola “vero” alluda quindi a una tale esperienza – che, in fondo, è l’esperienza più banale e radicale che possiamo fare, l’esperienza del tempo come della condizione formale di ogni altra esperienza – costituisce la sua ricchezza semantica. L’aggiramento di questa dimensione è la causa della perdita di significato della parola “vero” nelle tante teorie deflazioniste, nelle quali agisce sottotraccia la medesima forma di realismo me-

tafisico che abbiamo prima discusso. Viceversa, intendere la verità come “incremento d’essere” è un modo per esprimerne la portata semantica ed esplicitare al contempo il carattere metalinguistico di “vero”, il fatto cioè che esso non appartiene al linguaggio oggetto<sup>14</sup>: l’esperienza della realtà è più della realtà, perché solo avendo esperienza del reale possiamo dire il vero o il falso.

La difesa del carattere monadico della verità deve rispondere al problema di *come* (cioè a quali condizioni) un tale predicato si applica alle proposizioni: se ciò avviene *a prescindere* da ogni esperienza, allora l’affermazione di verità è equiparata al reale, il che porta a “dissolvere” la verità sul piano del linguaggio-oggetto; se invece richiede l’esperienza (il che a mio avviso è espresso dal suo carattere metalinguistico), allora la verità è strutturalmente “per” qualcuno e assume un carattere trascendentale. Più che una ascesa semantica, la metalinguisticità della verità significherebbe pertanto una “discesa semantica”, dalla teoria – o dal linguaggio – all’esperienza.

L’espressione “esperienza della verità” vuole quindi alludere al fatto che la strutturazione *formale* della verità non può che essere quella propria dell’esperienza, riassunta in quella che abbiamo chiamato “Convenzione -E”: anzi, la declinazione ontologico-esistenziale che Heidegger conferisce al problema della verità consiste nel considerare la verità come il nesso costitutivo del nostro essere-nel-mondo. La verità (come *alétheia*) è la forma stessa dell’In-essere, la quale è una relazione unitaria grazie alla quale un Chi è “nel mondo”, cioè esiste. Un’immagine non alienata della verità non può non comportare una tale connessione strutturale tra il mondo e Chi è nel mondo. Lungi dall’essere qualcosa di semanticamente vuoto e ridondante, la verità esprime quindi, dal punto di vista dell’ermeneutica filosofica, qualcosa che ha un valore decisivo e imprescindibile sul piano esperienziale: alla concezione deflazionista della verità, che mi sembra del tutto consustanziale a ogni concezione realistica della verità (che ne fa cioè il predicato di una *res*), l’ermeneutica filosofica oppone, non una negazione della verità (quand’anche fosse intesa come corrispondenza), ma una sua rivalutazione, in quanto indice di una trasmutazione interna all’esperienza. “Vero” e “falso” appartengono a una dimensione intensiva, *modale*, dell’esperienza, poiché esprimono delle variazioni disposizionali del nostro rapporto con il reale.

14 Si veda su ciò T. Baldwin, *Three Puzzles in Frege’s Theory of Truth*, in *Frege: Sense and Reference One Hundred Years Later*, ed. J. Biro e P. Kotatko, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1995, pp. 1-14.

### 7.3. Oltre il dominio: la verità come contropotere

Dire che la verità ha soprattutto un valore intensivo significa accentuarne il carattere espressivo più che rappresentativo (nel senso della *Vorstellung*). Contro questa idea, la concezione della verità come adeguazione viene ripetutamente riaffermata per sottolineare il rapporto privilegiato che il predicato di verità istituirebbe tra i nostri enunciati e i fatti del mondo, non inquinato da considerazioni etiche o intensionali. Dire che qualcosa è vero significa dire *semplicemente* che corrisponde alla realtà, che dice o mostra come essa è. La verità sarebbe quindi una sorta di relazione biunivoca tra gli elementi delle nostre rappresentazioni e le cose nel mondo per cui esse stanno. La concezione della verità come adeguazione è così solo un altro modo per dire che il predicato “vero” è l’indice di un’equivalenza: a quel che c’è nell’enunciato corrisponde, in maniera puntuale e univoca, qualcos’altro nel mondo.

Sono però note le difficoltà che si incontrano nel momento in cui si tenta di stabilire più precisamente in che cosa consista la relazione di corrispondenza: come abbiamo cercato di mostrare (cap. II), l’enunciato presenta allo stesso tempo un eccesso rispetto a ciò che c’è nel mondo, e un’ellissi, perché nessun enunciato può mai rappresentare completamente i propri presupposti di senso. In entrambi i casi, quel che eccede la dimensione rappresentativa dell’enunciato definisce un orizzonte più ampio, che possiamo definire pragmatico, perché riguarda in generale la relazione dell’enunciato con il contesto o con i relativi atti o atteggiamenti. Questa estensione alla dimensione pragmatica costituisce l’orizzonte della concezione ermeneutica della verità.

Sul piano della prassi, la funzione della verità non è più intesa in termini rappresentazionali – ovvero come una relazione di mera corrispondenza tra elementi linguistici ed elementi extra-linguistici – ma in termini energetici, e cioè come inserita in un “campo di forze”, che influenza ma da cui, allo stesso tempo, è influenzata. In questo senso, come ha scritto Frédéric Gros, essa non è più un modo di organizzazione dei discorsi, ma un principio di vettorizzazione delle esistenze<sup>15</sup>. Questo significa che la verità è dotata di un potere effettuale in grado di orientare l’esistenza, il che può essere inteso in due modi. Da un lato, nel senso che essa è capace di produrre delle trasformazioni: “sapere è potere”, diceva Bacone, e questa affermazione può essere intesa come la negazione del legame privilegiato che la

15 F. Gros, *Verità, soggettività, filosofia nell’ultimo Foucault*, tr. it. di M. Mapelli, in *Foucault oggi*, a cura di M. Galzigna, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 301.

verità avrebbe con la rappresentazione, e cioè con la pura contemplazione riflessiva del reale, individuando piuttosto nella prassi la sua sfera d'azione prioritaria. Ma, dall'altro lato, questo legame della verità con la prassi può essere inteso nei termini di una produzione della verità da parte del potere, secondo una formula inversa di quella baconiana appena citata: "Il potere è sapere", il potere, cioè, produce delle verità attraverso dispositivi di controllo e di assoggettamento. In un caso, è la verità a conferire un certo potere; nell'altro, è il potere che si serve della verità, sfruttandone il potere di vettorizzazione, e interponendola perciò tra sé e le esistenze. Quel che cambia nei due casi è la posizione del potere: posteriormente alla verità nel primo caso, anteriormente alla verità nel secondo. Nel primo caso parliamo perciò più semplicemente di "potere", nel secondo di "dominio".

Come è noto, il nesso tra verità e potere è stato uno dei temi centrali nella riflessione di Michel Foucault<sup>16</sup>. L'idea di un Foucault "verofobo"<sup>17</sup>, che avrebbe identificato senza residui la verità con il dominio, e che quindi abbia indicato in questo modo proprio la verità come bersaglio principale di ogni movimento di liberazione – essendo in tal modo verità e libertà del tutto incompatibili – è destinata ad essere corretta alla luce soprattutto dei suoi ultimi scritti e seminari<sup>18</sup>. In questi testi emerge chiaramente una distinzione che consente a Foucault di separare dominio e verità, in maniera tale che la verità non è più funzionale al dominio, e cioè il tramite di pratiche repressive ed oppressive, ma è viceversa un elemento di resistenza nei confronti del dominio: si tratta della distinzione tra filosofia e spiritualità. La filosofia è identificata con una pratica di controllo della verità che si afferma nell'antica Grecia a partire da Socrate e Platone, e che è segnata dalla traslazione del luogo proprio della verità dalla cura di sé (*epimeleia heautoû*), ovvero da quella prassi volta a una attenzione e trasformazione del soggetto nel suo complesso, al discorso. Questo ha comportato secondo Foucault che la ricerca della verità si identificasse sempre più con la ricerca delle sue "condizioni di possibilità discorsive", e che quindi l'ordine del discorso divenisse il momento dominante nella definizione e considerazione

16 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1993; *La volontà di sapere*, tr. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, Feltrinelli, 2006.

17 P. Engel e R. Rorty, *A che cosa serve la verità?*, cit., p. 40.

18 Cfr. in particolare M. Foucault, *La cura di sé*, tr. it. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli, 1985; *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2007; *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2009.

della verità. Questo processo trova il suo compimento in Cartesio, il quale da una parte riduce definitivamente l'ambito della cura di sé alla sfera conoscitiva e dall'altra istituzionalizza questa sfera attraverso l'elaborazione di un metodo preciso di accesso alla verità. Questi due movimenti riduttivi hanno portato all'identificazione della verità con la razionalità, ovvero con il potere di dominio sul reale.

La conseguenza più importante di questa riduzione filosofica della verità alla razionalità è l'estromissione del momento formativo – o, meglio, trasformativo – dalla cura di sé: la formazione necessaria per accedere alla verità non richiede alcuna trasformazione del soggetto ma solo un suo “addestramento” alle pratiche metodiche della comunità scientifica<sup>19</sup>. L'astrattezza di queste pratiche è intesa come una garanzia dell'oggettività della conoscenza, col che la verità può essere ormai concepita come del tutto svincolata da qualsiasi soggettività: il processo conoscitivo non coinvolge il soggetto ma tende piuttosto a escluderlo. Quel che è importante è il metodo, non il Sé. Il correlato metafisico di questa predominanza del metodo (l'ordine del discorso) sulla verità è perciò quell'immagine alienata della verità che Putnam attribuisce al realismo metafisico, poiché solo l'idea che la verità possa sussistere senza il soggetto della conoscenza – che definisce la struttura del realismo metafisico – può assicurare appieno la sua oggettività.

Il modo in cui era concepito il rapporto con la verità nell'antica Grecia poneva invece secondo Foucault l'accento sul potere trasformativo della verità, coinvolgente l'intera esistenza dell'uomo, sicché l'esperienza della verità era piuttosto un'esperienza “spirituale”: la spiritualità è

la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità. Definiremo insomma “spiritualità” l'insieme di quelle ricerche, di quelle pratiche e di quelle esperienze che potranno essere costituite dalle purificazioni, le asceti, le rinunce, le conversioni dello sguardo, le modificazioni d'esistenza, e così via, che non tanto per la conoscenza, bensì per il soggetto, per il suo stesso essere di soggetto, rappresentano il prezzo da pagare per avere accesso alla verità<sup>20</sup>.

19 Foucault individua in Platone il momento in cui è iniziato il processo di risoluzione filosofica della verità: il limite di questa sua ricostruzione è però proprio nel fatto che in Platone l'esperienza della verità, come abbiamo più volte sottolineato parlando del mito della caverna, non è un processo di addestramento ma un processo di liberazione, che comporta una trasformazione radicale dell'uomo, quella radicale modificazione esistenziale che Foucault attribuisce, non alla filosofia, ma alla spiritualità.

20 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 17.

Questa stretta correlazione tra verità e condizione del Sé faceva sì che la prova della verità non poteva consistere in una mera verifica di tipo metodico, ma dipendesse anche dalle caratteristiche – dal modo d’essere – di chi la pronunciava. Non tutti possono accedere alla verità: o, meglio, l’accesso alla verità richiede anche che si sia in una condizione esistenziale particolare. Abbiamo visto nel cap. VI come questo fosse vero anche per uno degli autori più cari a Foucault, Nietzsche. Per Foucault, la modalità propria della pratica della verità è quella del parresista, colui che è capace di dire tutta la verità<sup>21</sup>: con il suo coraggio, il parresista – la cui figura esemplare è per Foucault Socrate – mostra l’indipendenza della verità dal dominio, e il suo costituirsi piuttosto come un potere di resistenza, un contropotere, capace di limitare la sua violenza.

La virtù etica del coraggio contraddistingue quindi il discorso estraneo al dominio. Il processo di autotrasformazione che il parresista esercita su di sé per avere il diritto di dire la verità è in fondo un processo di liberazione dal potere esterno esercitato dal dominio: questo si costituisce proprio nel momento in cui la modalità di accesso alla verità viene astratta dalla concretezza e dal vissuto dell’esistenza, e diventa puro criterio razionale. Il momento cartesiano, come lo chiama Foucault, è il momento in cui le “purificazioni” del Sé diventano emendazioni dell’intelletto, alla ricerca di una purezza della mente che coincide con la sua completa trasparenza, ovvero con la sua autosoppressione di fronte alla “verità in sé”. Ma è proprio così che la verità viene assoggettata alle pratiche di potere, e diventa strumento di dominio delle “menti” reali.

Non è azzardato individuare nella difesa gadameriana del carattere extrametodico di certe esperienze della verità un’analoga motivazione nel sottrarre la verità alle pratiche di dominio: tali sono quelle esperienze formative – in particolare l’arte e la storia – che non intendono affatto negare la verità, quanto sottrarla alla sua identificazione con le condizioni della razionalità metodica, di cui abbiamo visto le caratteristiche nel cap. V. La loro legittimità non può cancellare la dimensione *esistenziale* che l’esperienza della verità comporta, e che soprattutto è in discussione nelle scienze umane. Il carattere extrametodico di queste esperienze di verità gioca perciò in Gadamer lo stesso ruolo che la cura di sé ha in Foucault: quello di operare una trasformazione. Gadamer tende a descrivere il potere trasformativo della verità considerandolo dal lato dell’oggetto – è il reale stesso che trasmuta –, mentre Foucault dal lato del soggetto, il quale vie-

21 M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, tr. it. di A. Galeotti, Roma, Donzelli, 2005.

ne trasfigurato dall'“effetto di ritorno” che la verità esercita su chi ne fa esperienza. Ma anche per Gadamer nessuna esperienza di verità ci lascia davvero esattamente come eravamo. Mentre però per Foucault questa trasformazione è comunque ancora dipendente da una *téchne tou bíou*, che si differenzia dai dispositivi di dominio per il fatto di essere “interna” e non “esterna” al soggetto (ma ci si potrebbe chiedere in che senso una pratica di ascesi è “interna”, quando comporta comunque rinuncia e sacrificio di sé), per Gadamer il potere trasformativo della verità è più radicalmente pensato come estraneo a ogni qualsivoglia metodica: esso è anzi tanto più intenso quanto più spiazza e scompiglia ogni pretesa di controllo sul reale. L'extrametodicità non è la negazione della verità, ma è la garanzia della sua eccentricità rispetto al dominio, ovvero la condizione del suo potere critico. Detto altrimenti: è l'affermazione sul piano dell'esperienza del fatto che la verità non coincide con la dimostrabilità metodica, e che quindi essa eccede il dominio ontologico presupposto dalla dimostrabilità, è più del reale<sup>22</sup>.

Il termine “dominio” deve perciò essere inteso qui non solo nel suo significato politico, ma anche in quello logico, e cioè come l'ambito preordinato entro il quale si definisce una certa verità, e che quindi la limita e la condiziona. È questo il senso di quel che Foucault chiama *episteme*: un ordine sistemico fatto di determinate prassi (metodi) e correlative assunzioni ontologiche. La verità extrametodica indica la possibilità di *eccedere* tale ambito, cosa di cui si hanno vari esempi nella storia della scienza: tutti quei casi in cui un certo dominio metodologico o ontologico è messo in crisi da nuove scoperte ed esperienze<sup>23</sup>, e di cui è paradigmatica – nel senso che ne esplicita una volta per tutte la posta in gioco: l'irriducibilità di qualcosa a un ambito dato – la scoperta dei numeri irrazionali nell'antica Grecia. L'extrametodicità è certo qualcosa di “irrazionale”: ma proprio questa eccedenza costituisce il concreto potere di liberazione e di emancipazione che la sua verità comporta.

22 Si tratta, come si può notare, della traduzione sul piano esperienziale di uno dei risultati dei teoremi di Gödel.

23 Esattamente in questi termini, e cioè come un processo di revisione dei propri presupposti metodologici o ontologici, descrive Heidegger il progresso delle scienze nel §3 di *Essere e tempo*: «L'autentico “movimento” delle scienze ha luogo nella revisione – più o meno radicale e a se stessa trasparente – dei loro concetti fondamentali. Il livello di una scienza si misura dall'ampiezza entro cui è capace di ospitare la crisi dei suoi concetti fondamentali. In queste crisi immanenti delle scienze, entra in oscillazione lo stesso rapporto fra il procedimento positivo di ricerca [ovvero il metodo] e le cose che ne costituiscono l'oggetto [l'ontologia presupposta]» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §3, p. 62. Sono mie le parentesi quadre).

L'extrametodicità della verità non significa però la sua indipendenza dall'esperienza: anzi, più c'è verità, più c'è esperienza. L'affermazione dell'indipendenza della verità dall'esperienza (dall'accesso alla verità) viene spesso richiamata sostenendo che, in caso contrario, si cadrebbe nel relativismo<sup>24</sup>. Ma questa distinzione non ha alcun senso: la verità è un modo di accedere alla realtà (e in questo senso è *alétheia*), ma non c'è a rigore un "accesso alla verità". La verità è un *modo* dell'esperienza, non un oggetto, come il bene è un modo dell'agire. Il rapporto tra verità ed esperienza è infatti simile al rapporto che secondo Aristotele intercorre tra il bene e l'azione etica, che costituisce un punto qualificante della concezione gadameriana della verità. Il bene per Aristotele non è indipendente dall'azione che lo attua, così come non è indipendente dal modo d'essere di chi lo fa: il momento applicativo è perciò costitutivo e non accessorio dell'essenza stessa del bene. Questa configurazione ha fatto sì che il bene, contrariamente a quanto avveniva in Platone, fosse in Aristotele maggiormente esposto alla contingenza dell'esistenza, e mostrasse perciò tutta la sua fragilità<sup>25</sup>. Una condizione che ha declassato l'etica a filosofia seconda, fino a farne un non sapere.

La verità non ha subito una sorte analoga: essa è rimasta saldamente ancorata a un mondo metafisico di essenze eterne, la cui estraneità al mondo dell'esperienza è garanzia della sua fondatezza logica, ovvero della sua non circolarità: ogni sua compromissione con il mondo di "quaggiù" è vista come irrimediabilmente dannosa, un decadere nell'irrazionalità del contingente e dell'accidentale. Al contrario, l'ermeneutica filosofica non ha fatto altro che riportare lo schema etico del bene aristotelico nel campo della verità: non c'è verità senza Esserci, e anche il modo di "accesso alla verità" non è indipendente dalla prassi dell'Esserci. Se questo comporta

24 Cfr. D. Marconi, *Per la verità*, cit., p. 64 sgg. Marconi sostiene che affermare la dipendenza della verità dalla mente significherebbe violare il principio di Tarski, secondo cui "*p* è vero se e solo se *p*". Ma la questione è che se non ci fosse una mente, non ci sarebbe neanche il principio di Tarski (che cosa vorrebbe dire *p* in un mondo senza menti?), il quale quindi non potrebbe essere affatto violato. Il principio di Tarski presuppone proprio che ci sia una mente, come ogni teoria "puramente" corrispondentista. La mia impressione è che nell'argomentazione di Marconi si identifichi realtà e verità secondo quel principio di equivalenza che invece qui ho cercato di contestare: la verità è più del reale proprio perché riguarda il reale reso accessibile per qualcuno. Ma "per" qualcuno non è la verità: semmai è la verità a supporre che il reale sia "per" qualcuno. Almeno uno.

25 M. Nussbaum, *La fragilità del bene, Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, tr. it. di M. Scattola e R. Scognamiglio, a cura di G. Zanetti, Bologna, il Mulino, 2004.



il rischio di esporre la verità alla contingenza – la contingenza dell'arte e della storia, entrambe prodotti della libertà umana –, può, d'altra parte, sollevare la consapevolezza della sua fragilità: esposta alle prevaricazioni del dominio e ancorata alla motilità dell'azione umana. La problematica ermeneutica della verità si colloca su questo sfondo di radicale dinamicità, il mondo segnato dal movimento, dall'agire, dal cambiamento, dal tempo: non per negarla, ma per negarne la struttura metafisica. Perciò, a fronte del tono ancora fortemente tragico e per certi versi titanico, di impronta chiaramente stoica, che il rapporto con la verità assume nel parresiasta foucaultiano, nella visione gadameriana la verità è affidata piuttosto, come il bene per Aristotele, alla saggezza del *phrónimos*, colui che è dotato di quella “ragionevolezza” (*praktische Vernunftigkeit*)<sup>26</sup> in grado di far fronte all'irrazionalità del “qui e ora”, di attendere cioè alla *verità del contingente*.

---

26 Cfr. Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI, tr. ted. a cura di H.-G. Gadamer, Frankfurt a.M., Klostermann, 1998. Sul rapporto tra *phrónesis* e contingenza cfr. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, P. U. F., 2002<sup>2</sup>, cap. III.



# INDICE DEI NOMI

- Agostino d'Ipbona 32n.  
 Albert, Hans 70n.  
 Alliney, Giulio 9n.  
 Amoroso, Leonardo 105n.  
 Anassimandro 61n.  
 Apel, Karl-Otto 80  
 Arenas.Dolz, Francisco 13  
 Aristotele 11, 15-20, 22, 23, 25-27, 31,  
     32, 34, 35n., 40, 42, 51, 52n., 88, 89,  
     97, 103, 105, 119-121n.  
 Atten, Mark van 8n.  
 Aubenque, Pierre 121n.  
 Averroé 33n.  
  
 Bagetto, Luca 50n.  
 Baldwin, Thomas 114n.  
 Bacone, Francesco 115  
 Barnes, John 17n.  
 Barone, Francesco 23n.  
 Beaufret, Jean 43n.  
 Bell, David 65n.  
 Benoist, Jocelyn 9n., 97n.  
 Benveniste, Emile 29-33n.  
 Berkeley, George 67  
 Bertani, Mauro 116n.  
 Bianca, Domenico O. 24n.  
 Biro, John 114n.  
 Bodei, Remo 43n.  
 Boezio 10, 22-26, 35n.  
 Borutti, Silvana 10n.  
 Bourdeau, Michel 8n.  
 Brentano, Franz 47n.  
 Brigati, Roberto 36n.  
 Brown, Vivian 18n.  
  
 Cappelen, Herman 108n.  
 Carabellese, Pantaleo 109n.  
  
 Carnap, Rudolf 37, 38  
 Cartesio 9, 44, 48, 117  
 Casati, Roberto 66n.  
 Cavicchioli, Sandra 76n.  
 Chenu, Marie-Dominique 33, 34  
 Chioldi, Pietro 15n., 61n.  
 Chiurazzi, Gaetano 9n., 13, 45n., 50n.,  
     52n., 56n., 61n., 67n., 93n., 97n.,  
     100n., 105n., 110n.  
 Colli, Giorgio 99n., 104n.  
 Coriando, Paola L. 26n.  
 Costa, Filippo 9n.  
 Couturat, Louis 23n.  
 Cristin, Renato 37n.  
 Croce, Benedetto 45n.  
  
 D'Agostini, Franca 7n., 46n.  
 Davidson, Donald 27n., 35, 36, 38, 50,  
     92, 111n.  
 Deleuze, Gilles 97-99, 102, 106  
 De Monticelli, Roberta 36n.  
 De Negri, Enrico 43n.  
 Derrida, Jacques 33n., 56n.  
 Di Francesco, Michele 36n., 66n.  
 Dilthey, Wilhelm 81  
 Dubucs, Jacques 8n.  
  
 Eco, Umberto 76, 82n., 86n.  
 Engel, Pascal 7n., 116n.  
 Erodoto 30  
  
 Filone d'Alessandria 32n.  
 Fonnesu, Luca 10n.  
 Foucault, Michel 12, 115n.-120  
 Franzese, Sergio 65n.  
 Frege, Gottlob 36, 40, 41, 46, 65, 66,  
     114n.

- Gadamer, Hans-Georg 8, 12, 63, 71n., 76, 77, 79, 80n., 81-83, 85-94n., 109, 113, 118, 119, 121
- Galeotti, Adelina 118n.
- Gentile, Giovanni 7n.
- Gergonne, Joseph D. 20
- Giametta, Sossio 100n.
- Giancristofaro, Luca 13
- Giuliani, Maria V. 30n.
- Gödel, Kurt 119n.
- Grondin, Jean 70n.
- Gros, Frédéric 115
- Guarino, Laura 116n.
- Gurisatti, Giovanni 71n.
- Hawthorne, John 108n.
- Heeffer, Paul 81n.
- Hegel, Georg Wilhelm F. 8, 25, 42-46, 71, 73, 90, 94, 106
- Heidegger, Martin 8, 9, 12, 13, 15, 16, 25-29, 35, 37, 38, 41-43n., 48-63, 70-76, 81-84n., 91, 101, 109-112, 114, 120n.
- Herder, Johann G. 94
- Herrmann, Friedrich-W. von 55n.
- Hintikka, Jaakko 34, 35n.
- Hissette, Roland 33n.
- Hourani, Albert 18n.
- Huizinga, Johan 82n.
- Husserl, Edmund 8, 9, 37, 47n., 81n., 102, 112, 113
- Ildefonse, Frédérique 17n.
- Iofrida, Manlio 33n.
- James, William 65, 67n.-69n., 72n., 87
- Kahn, Charles H. 18, 21n., 37n.
- Kanitscheider, Bernulf 70n.
- Kant, Immanuel 7-9, 11, 22, 36, 38-45, 48, 52n., 53, 59, 62, 80, 93n., 99, 110-102, 106, 109n., 110, 112
- Kotatko, Petr 114n.
- Kripke, Saul 110n.
- Kuhn, Thomas 75, 76
- Lallot, Jean 17n.
- Leibniz, Gottfried W. von 22-25, 27, 97
- Lévêque, Jean-Claude 50n.
- Levi, Sergio 27n.
- Lombardo-Radice, Giuseppe 7n.
- Malpas, Jeff 77n.
- Marconi, Diego 7n., 62n., 68n., 119n.
- Marini, Alfredo 37n., 47n.
- Marsonet, Michele 7n.
- Marx, Karl 106
- Masi, Giovanni 61n.
- Masini, Ferruccio 99n., 102n.
- Mathieu, Vittorio 7n.
- Meinong, Alexius 40
- Melandri, Enzo 20n.
- Mellor, D. Hugh 65n.
- Mignucci, Mario 19n., 20n.
- Millone, Gianni 75n.
- Minio-Paluello, Lorenzo 17n., 25n.
- Moerbeke, Guglielmo di 17n.
- Monteiro, Antonio 17n.
- Montinari, Mazzino 99n., 100n., 102n., 105n.
- Moretto, Giovanni 53n.
- Munitz, Milton K. 37n.
- Newton, Isaac 53, 91
- Nietzsche, Friedrich 13, 60, 66, 97-99, 100-106, 118
- Nussbaum, Martha 120n.
- Oehler, Klaus 17n.
- Parrini, Paolo 10n.
- Pasquino, Pasquale 116n.
- Paterlini, Pierpaolo 77n.
- Peano, Giuseppe 20, 36, 40
- Penco, Carlo 65n.
- Picardi, Eva 36n., 40
- Platone 11, 19, 54n.-59, 61n., 63, 67, 71-75, 88, 89, 116, 117n., 120
- Polidori, Fabio 98n.
- Prado, Carlos G. 77n.
- Procacci, Giovanna 116n.
- Putnam, Hillary 12, 107, 108n., 111n., 117
- Quine, Willard van Orman 37, 38, 50
- Radicati di Brozolo, Alessandro N. 107n.

- Ramsey, Frank P. 65n.  
 Rese, Frederike 81n.  
 Rilke, Rainer Maria 81, 82  
 Ripanti, Graziano 80n.  
 Rorty, Richard 7n., 11, 66-69n., 70, 72n.,  
 75, 76, 77n., 87n., 116n.  
 Rosenthal, David M. 67n.  
 Rovatti, Pier Aldo 68n.  
 Russell, Bertrand 40  
  
 Sainati, Vittorio 32n.  
 Salizzoni, Roberto 75n.  
 Samonà, Leonardo 9n.  
 Scattola, Merio 120n.  
 Scognamiglio, Rosamaria 120n.  
 Sesto Empirico 21n.  
 Sigwart, Christoph 112  
 Socrate 36, 40, 47n., 116, 118  
 Spiazzi, Raimondo M. 35n.  
 Spinoza, Baruch 97  
 Stellino, Paolo 13  
 Stern, Samuel M. 18n.  
  
 Tarchetti, Alcesti 116n.  
 Tarski, Alfred 92, 119n.  
 Teeteto 54n., 56-58, 61n.  
  
 Tommaso d'Aquino 35n., 47n., 54, 110  
 Trinchero, Mario 65n.  
 Tron, Giorgio 80n.  
 Tugendhat, Ernst 18n.  
 Tuzet, Giovanni 7n.  
  
 Ugazio, Ugo Maria 16n.  
  
 Valdés Villanueva, Luis M. 17n.  
 Valgenti, Robert 100n.  
 Valore, Paolo 37n.  
 Vassallo, Nicla 40n., 46n.  
 Vattimo, Gianni 7n., 8n., 13, 66, 68n., 71,  
 74n., 77, 98n., 100, 101, 105  
 Vian, Paolo 34n.  
 Viano Marogna, Giorgia 7n.  
 Vila-Chão, João 13  
 Volpi, Franco 54n., 55, 60n., 72n.  
  
 Watson, John 75  
 Wetz, Franz J. 70n.  
 Wittgenstein, Ludwig 65n., 67, 68n., 82  
  
 Zabala, Santiago 77n.  
 Zadro, Attilio 19n.  
 Zanetti, Gianfrancesco 120n.



## MORPHÉ

Collana diretta da *Olaf Breidbach* e *Federico Vercellone*

1. Breidbach Olaf, Vercellone Federico (a cura di), *Concepts of Morphology*
2. Athanasius Kircher, *L'idea di scienza universale*, a cura di Federico Vercellone e Alessandro Bertinetto
3. Macor Laura, Vercellone Federico (a cura di), *Teoria del romanzo*
4. Frigo Gian Franco (a cura di), *Disperazione. Saggi sulla condizione umana tra filosofia, scienza e arte*
5. Bertinetto Alessandro, *La forza dell'immagine. Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*
6. Sgarbi Marco, *Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilskraft*,
7. Macor Laura, *La fragilità della virtù*

